Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 10. HEFT + OKTOBER 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Dieses Heft ist den Problemen der modernen Philosophie gewidmet

Zum 75. Geburtstage des Schöpfers der „Philosophie des Als Ob"

Von Max Rudolph

Am 25. September feierte ein Senior der deutschen Philosophen, Hans Vaihinger, in Halle den 75. Geburtstag.

Sein monumentales, die Bibel an Umfang übertreffendes Hauptwerk ist: „Die Philosophie des Als-Ob. System der theoret., prakt. u. relig. Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealist. Positivismus. Mit einem Anh. üb. Kant u. Nietzsche" (9. u. 10. Aufl. 1927), das auch im Ausland Aufsehen erregte, in einer Volksausgabe und in englischer Übersetzung erschien.

Vaihinger, beeinflußt durch Kant, Schopenhauer, Darwin, F. A. Lange, Nietzsche, erklärt alle Begriffe von Gegenständen, die nicht durch Sinnesempfindungen repräsentiert werden, für bewußtfalsche Annahmen, für Fiktionen. So sieht er unsre ganze Welt- und Lebensanschauung (Denken, Seele, Kraft, Stoff, Ursache, Zweck, Zeit, Raum, Natur, Volksgemeinschaft, Willensfreiheit, gute Sitte, frommen Glauben) als ein Fiktionengebilde an, voll logischer Widersprüche. Faßt Kant die Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Ansprüche auf übersinnliche Wahrheiten, so nennt Vaihinger sie nötige, doch logisch unhaltbare Phantasiegebilde: „Als-Ob-Betrachtungen". Man sagt nicht: Es ist so, doch betrachtet's so und handelt so, als ob's so wäre! Übrigens sucht Vaihinger bei Kant neben der gemäßigten Ansicht eine radikale Unterströmung, eine fiktive Auffassung von Ethik und Religion nachzuweisen; die Neukantianer stimmten ihm bisher noch nicht bei. Wir sagen: „Kants Lehre ist eine Religionsphilosophie des Als-Ob, insofern sie als Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote verstanden wird und insofern sie als ein Verhalten der Art ausgelegt werden kann, als ob's ein höchstes Wesen gäbe." Bei Vaihingers „Idealist. Positivismus" wird „idealistisch" in ethisch-ästhetischem Sinn genommen: Die Als-Ob-Welt der ethisch-ästhetischen Werturteile sei jene Welt, um derentwillen allein

man an dem wunderlichen Empfindungs- und Bewußtseinskomplex des Lebens sich überhaupt beteiligen möge.

In seiner Theorie von den Fiktionen des *wissenschaftlichen* Denkens zeigt Vaihinger, wie man *allgemein* zugibt (vgl. die Ehrenpromotionen): Auch absichtlich begangene Fehler im Denken können Wahrheiten erzeugen. Besonders in dieser zuerst von ihm klar erfaßten Einsicht liegt der hohe wissenschaftliche Wert seiner Als-Ob-Lehre. Ob aber Vaihinger seiner Erkenntnis auch Geltung auf den *praktischen* Gebieten der Kunst, Sittlichkeit, Religion zuschreiben darf, — das wird viel *umstritten*. Vgl. die „Annalen der Philosophie mit bes. Rücks. auf d. Probleme d. Als-Ob-Betrachtung" (1919 f.); die 12 „Bausteine zu e. Philosophie des Als-Ob" (1922 f.); Fließ, Einführung i. d. Philosophie des Als-Ob (1922) und (kritisch): Ritschl, Die doppelte Wahrheit i. d. Philosophie des Als-Ob (1925). Vaihinger will der Religion nach Ausrottung ihrer übersinnlichen Wurzeln noch praktische Bedeutung sichern. Wer seinen *Religionsbegriff*: „Religion ist die Bestimmtheit des menschlichen Handelns durch die Gottesfiktion" ablehnt, sagt: „Religion ist ein ideelles Verhalten der Art, als ob man wüßte: Gott existiert, während sein Dasein tatsächlich nur in Glaubensurteilen erfaßt werden kann."

Auch gegen Vaihingers *allgemeine* philosophische Ansichten gibt es *Einwürfe*. Sein „*Skeptizismus*" mache das Zweifeln zum Grundsatz. — Doch alle Wissenschaften wenden bewußtfalsche Begriffe an. Sie sind verschieden von Hypothesen, d. h. Annahmen, deren Wahrheit womöglich durch weitere Erfahrungen erwiesen werden kann; Fiktionen aber sind Annahmen, die man als falsch erkennt, doch als brauchbar anwendet. Eher kann die mit der Relativitätslehre verwandte Als-Ob-Lehre „*Relativismus*" heißen. — Ferner beschränke Vaihingers „*Agnostizismus*" das Erkennen auf zu enge Grenzen. — Doch das Denken dient ursprünglich nur dem Willen zum Leben, als Mittel zum Zweck. Dann macht's sich zum Selbstzweck, stellt unlösbare Fragen nach Weltursprung, Stoffentstehung, Bewegungsanfang, Weltsinn, Lebenszweck. — Endlich sei Vaihingers „*Wirklichkeitsbegriff*" nicht einheitlich: Alle Wirklichkeit werde teils auf Empfindungen, teils (naturwissenschaftlich) auf Bewegung von Massen zurückgeführt. — Doch kein philosophisches System bringt diese zwei Sphären in rechtes Verhältnis. Eben weil der scheinbare Widerspruch zwischen Bewegung und Bewußtsein durch unser Wesen geht, kann der Verstand jene Grundfrage nicht lösen. In der Anschauung jedoch und im Erleben verschwindet der Gegensatz; wir begreifen die Welt durch Arbeiten, nicht durch Grübeln! — Seine Lehre skizziert Vaihinger in 15 *Thesen* in der Schrift: „Wie die Philosophie des Als-Ob entstand" (1921). —

Zusammenfassend meinen wir: Vaihingers Fiktionenlehre bringt einen Grundstein zum Neubau einer modernen Logik. Hier wird der Gedanke: „Wissenschaft und Leben können vielfach nur mit Hilfe abstrakter Fiktionen arbeiten, ringen und über den Stoff der gegebenen Welt siegen", erstmals systematisch durchgeführt und durch zahlreiche Beispiele aus Theorie und Praxis erläutert. Wer die „Philosophie des Als-Ob" durchdachte, der überwand den Dogmatismus, weilt ganz im Freien! Sehr bedeutsam erscheint zur Zeit eine Philosophie der Fiktionen betreffs der Einsteinschen Relativitätstheorie, der Atomtheorie und der nichteuklidischen Geometrie. Mit Vaihingers Weltansicht wurde der Philosophie ein Felsblock in den Weg gewälzt, an dem sie nicht kühl vorbeigehen kann: Sie muß ihr Haus auf ihn gründen — oder versuchen, ihn fortzuräumen!

Graf Keyserlings ethische Grundgedanken[1])

Von August Messer

Keyserlings Philosophieren ist ein lebendiges, organisch sich entfaltendes, mit stärkster Tendenz, ins Leben der Umwelt anregend einzugreifen. Zugleich bildet auch das Leben den Hauptgegenstand seines Philosophierens.

Aber während unter dem Einfluß des noch immer mächtigen Naturalismus für viele unserer modernen „Lebensphilosophen" das Leben der Menschen nur ein Naturprozeß ist, bloße „Vitalität", nicht wesenhaft verschieden von dem der Tiere und Pflanzen, erblickt Keyserling im Menschenleben die Entfaltung und Selbstverwirklichung eines Sinnhaft-Geistigen. Es ist der Sinn, der das unserer Beobachtung Gegebene (Empirische) von innen her belebt. Der Urgrund des Lebens ist geistiger, ist schöpferischer Sinn. Aber darum ist doch das Leben nicht durchaus mit dem Verstand begreiflich, also rational. Vielmehr ist das Leben „wesentlich Gegensatzführung, notwendiges Zusammenwirken von Rationalem und Irrationalem, Gestalt und Chaos, Notwendigkeit und Freiheit, Sinnvollem und auf seiner Ebene Sinnwidrigem, Dissonanz und Harmonie[2]), welche Faktoren als solche Unzurückführbarkeiten bedeuten". „Sinn" ist eben jenseits von rational und irrational. Sinn aber ist nichts empirisch Ge-

[1]) Im Anschluß an sein Werk „Wiedergeburt" (Darmstadt, Reichl, 1927.)

[2]) Vgl. den Aufsatz von Driesch, Heft 1 dieses Jahrgangs. — Die Frage erhebt sich hier, ob der Sinn (Geist) = „Entelechie" ist und demnach allen Lebewesen, nicht bloß dem Menschen zukommt. Damit würde nicht stimmen der in der Folge darzulegende Satz, daß nur der Mensch aus dem Geiste heraus lebt. (Wir fassen dabei „Entelechie" im Sinne von Aristoteles und Driesch als das alles Organische beherrschende Prinzip.)

gebenes, in der Erfahrung unmittelbar Wahrnehmbares und Aufweisbares. Sofern also der Mensch Verwirklicher von Sinn, Zentrum eines Sinnzusammenhangs ist, gehört er nicht zum Gegenstand der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft der Natur.

Wohl ist er auch, empirisch betrachtet, Naturwesen, eingespannt in den Kausalzusammenhang der Erscheinungen, bedingt und bedingend, in Reaktion und Aktion sich auswirkend. Aber da er zugleich Organismus ist, erschöpft sich sein Wesen nicht in dem, was er mit anderen Naturdingen gemein hat (wenn auch die empirischen Elemente da und dort dieselben sind), sondern ein Besonderes, auf anderer Ebene, nämlich jenseits der Erfahrung Gelegenes — eben das, was Driesch Entelechie nennt — drückt sich im Menschen aus. Dieses hat seinen Seinsgrund im Metaphysischen (jenseits der Natur Liegenden).

Alles Lebendige ist originell, einzigartig, weil ein einziger und einzigartiger Sinn das empirisch Gegebene von innen her belebt (denn im Sinn wurzelt alles Schöpferische), aber jeder Mensch in seiner Besonderheit gehört doch zugleich einem universellen Zusammenhang, einem realen Menschheitskosmos an, der sich in jeder Menschenseele spiegelt. So sind wir Menschen (um mit Kant zu reden:) Bürger zweier Welten: der Natur und des Geisteskosmos. Glieder dieses Kosmos sind aber nicht nur die Einzelnen als solche, sondern auch die Völker. Deren Eigenart ist nicht durch den Naturbegriff der „Rasse" zu erfassen. „So sind die Völker wirklich nicht in erster Linie nicht Bluts- und Rassen-, sondern Einstellungsfragen (d. h. besondere Stellungnahmen zum Sinn); sie verkörpern einseitige Aspekte des einen Menschheitskosmos." Entsprechendes gilt auch für die verschiedenen Konfessionen des einen Christentums. Darum sind auch wie die Individuen, so die Völker und Konfessionen prinzipiell gleichberechtigt, sofern sie Rollen des Weltdramas zu spielen haben. Bei aller Relativität der Sondererscheinungen spricht doch aus jeder dieser Erscheinungen zugleich das Ganze und der tiefste Sinn. So wird es auch verständlich, wie die einzelnen (Individuen oder Gemeinschaften) unberechtigterweise so leicht dazu kommen, Alleingeltung oder bevorzugte Geltung zu beanspruchen[1]).

„Initiatorisch", d. h. Anfänge setzend, schöpferisch ist das Leben überall. Schon den niedersten Organismen eignet ja spezifische Gestaltung, spezifische Organschöpfung, Reaktion und Regeneration. Das alles stellt sich, von außen betrachtet, dar als „Selbstbestimmung". Aber Freiheit sollte man das nicht nennen. Der Name „Freiheit" bedeutet nur die Selbstbestimmung des Menschen, sofern er allein aus dem Geiste

[1]) Vgl. meine Diskussion mit Max Wundt über „Völkische Weltanschauung" in Heft 4 und 5/6 dieses Jahrgangs.

heraus persönliche Entscheidungen fällt, und zwar in diskontinuierlichen (unzusammenhängenden) Akten, während das untermenschliche Leben, die Vitalität, stetig dahinfließt.

Vermöge der Freiheit allein gibt es Geschichte als etwas vom Naturprozeß wesenhaft Verschiedenes. Die Geschichte verläuft oberhalb der physiologisch-biologischen Reihe. In der Geschichte bringt das Werden und Vergehen, die Urform alles Lebens „einen anderen Sinnes[1])-zusammenhang" zur Darstellung. Bewußter Geist, freies Kulturwollen strebt in der Geschichte zum Ausdruck und damit zur Selbstverwirklichung. „Dies führt zur Schöpfung als ewig gedachter, nur ewig zu denkender Werte, die auf der Ebene der Natur nicht existieren, auf derjenigen der Geschichte jedoch das letztliche Wirkliche sind[2])" (142).

Was im Menschen von Natur aus da ist, die Anlagen, sind nicht das Entscheidende in ihm. Vielmehr kommt alles darauf an, was er aus diesen Anlagen macht. „Der Mensch ist letztlich das, wofür er sich entscheidet." Die Natur, die äußere wie die innere, bietet ihm nur das Material für die Entscheidungen. Der Mensch „selbst" ist nur das in Freiheit sinngebende Zentrum des ganzen Zusammenhangs. Schlechthin all sein Wert hängt davon ab, daß er „für das Beste" sich entscheidet

„In der Freiheit liegt in der Tat der Angelpunkt alles geistbewußten Lebens, unbeschadet der Übermacht der kosmischen Fügung und der Naturnotwendigkeit."

Freilich, soweit der Mensch aus seinem Geist- und Wertbewußtsein heraus sich betätigt, ist sein Leben notwendig tragisch. Jedes Leben verläuft auf Kosten anderer Leben. Jedes Kind muß sich, um seine Bestimmung zu erfüllen, von seinen Eltern loslösen und dabei, wie immer es sich stelle, sich undankbar erweisen. Bei den Gewissensentscheidungen ergeben sich unlösbare Konflikte zwischen den Anforderungen verschiedener Werte; es ist unmöglich, ohne Schuld auf sich zu laden, „fortzuschreiten". Aus all diesen Gründen ist Leben wesentlich — Leiden, genau wie der Buddha lehrte. Dieser hätte auch recht mit seiner Mahnung, den Lebenstrieb absterben zu lassen und damit die Leidensmöglichkeit zu zerstören, wenn seine Lehre der Totalität der Wirklichkeit gerecht würde. Aber das tut sie nicht. Buddha sieht nur den empirisch gegebenen Naturprozeß, das Leben als Vitalität. Er sieht nicht die Welt des Sinnes und deren

[1]) Also würde doch alles Leben — „Sinn" verwirklichen.

[2]) Hier drängt sich die Frage auf: wenn jene Werte „ewig" sind, wie kann von ihrer „Schöpfung" geredet werden? Ferner was bedeutet: sie sind in der Geschichte „das letztliche Wirkliche". Heißt „wirklich" hier — wie oft, besonders in der Theologensprache — wertvoll? Wenn aber nicht: werden diese Werte erst in der Geschichte „verwirklicht" (aber sie sollen ja ewig sein!) oder sind sie schon von Ewigkeit her „wirklich"? Wozu aber dann noch ihre Verwirklichung in der Geschichte?!

Vorrang (Primat), er bemerkt darum auch nicht den wesenhaften Unterschied zwischen dem bloß biologischen und dem geschichtlichen Bereich.

Das Christentum dagegen hat den Zugang zu dem Reich des Sinnes und Geistes und eben damit zu dem tiefsten schöpferischen Lebensgrund erschlossen; es stellt den Menschen in geistige Zusammenhänge hinein, die es als „Reich der Gnade" faßt. In Übereinstimmung mit dem Christentum soll Keyserlings „Schule der Weisheit" — freilich ohne alle konfessionellen und dogmatischen Bindungen — „den Weg der Sinnerfassung und -verwirklichung" weisen; sie soll dartun, daß es einen „aus tieferem Verstehen hervorgehenden Weg der Aufhebung des Leidens, als den von Buddha gewiesenen, gibt: Leiden und Tod zu wollen, als Mittel höherer Sinnesverwirklichung." Insofern ist die „Schule der Weisheit" bei aller Schätzung Buddhas „des Buddhismus Gegenpol".

Wenn es nun Sache der Freiheit ist, dem Leben Sinn zu geben und es damit über die Stufe der bloßen Vitalität zu erheben, so liegt eben in dem jeweiligen Sinn für die Freiheit das Richtunggebende, das Normierende. „Was immer es mit der Freiheit für eine Bewandtnis haben möge — Freiheit im Gegensatz zur Norm gibt es ganz sicher nicht. Oder gäbe es sie an sich, so könnten wir sie doch genau nur insoweit begreifen, als sie sich ihrerseits normengemäß auswirkt." Freiheit bedeutet also nicht Gesetzlosigkeit; es gibt keine „absolute" Freiheit. Aber der Begriff der „Gesetzmäßigkeit" besagt noch nichts über die Notwendigkeit oder Freiheit des Geschehens. Deshalb kann das gesetzmäßige Geschehen aus Freiheit wohl verschieden sein von der Notwendigkeit des Naturgeschehens!

Freilich, Freiheit ist nur da, wo das Bewußtsein im Geist sein Zentrum hat, wo es für Geistig-Sinnhaftes sich entscheidet und damit sich selbst bestimmt. Das empirische Bewußtseins-Ich ist noch nicht das „metaphysische Selbst". Die „Schule der Weisheit" lehrt freie „Selbstverwirklichung, d. h. Zentrierung des Bewußtseins in einer tieferen Wesensschicht als der des empirischen Ich, welches dadurch zum bloßen Ausdrucksmittl erklärt wird". „Bei diesem ‚Selbst' handelt es sich um keine Konstruktion und Imagination, sondern um die metaphysische Wirklichkeit des Menschen[1])" (327).

Unrichtig ist es, die Freiheit des Menschen als „Willensfreiheit" zu bestimmen. Denn der Wille als solcher ist nicht schöpferisch; er ist lediglich Hemmungsmechanismus. Nun ist aber die Freiheit wesentlich

[1]) Hier dürfte das Metaphysische (das „Selbst") als ein dem Empirischen („Ich") zugrunde liegendes „Wirkliches" gedacht sein. Freilich wird man einwenden: Dieses „Selbst" soll sich ja erst „verwirklichen". Aber es wäre wohl anfangs als ein „keimhaftes" „Unentwickeltes" zu denken; seine „Entwicklung" und „Verwirklichung" würde allerdings in die Zeit fallen!

schöpferisch. Das Schöpferische im Menschen aber ist die Phantasie. „Das Schöpferische quillt überall aus einer Region jenseits des Ich hervor, wo des Willens Urgrund eben in dieser liegt; was vulgo schöpferischer Wille genannt wird, ist in Wahrheit Einbildungskraft.“
Willens her betrachtet, nur eine sinngemäße Einstellung geben: die
„Zu diesem schöpferischen Urgrund kann es, vom Ich, dem P in ip des der Hingabe, also des Pathos. Man muß sich nicht halten, sondern lösen, will man durch den Einfall begnadet werden[1]).“

Die Freiheit gehört zu den unzurückführbaren, irrationalen Gegebenheiten des Menschenwesens. Es handelt sich bei ihr um eine besondere Art der bei allem Lebendigen vorliegenden Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung heißen wir nur dann „frei“, wenn das Subjekt sich bewußt ist, für den Lauf des Werdens persönlich zu verantworten; wenn zweitens die Ganzheit des Menschen die tatsächliche Verantwortung trägt; wenn drittens das jeweilige Tun und Lassen einen durchaus persönlichen Sinn hat und nur auf das gegebene einzige Subjekt hin sowie von diesem aus zu verstehen ist; wenn viertens die Auswahl unter Reizen und Motiven nicht automatisch, sondern durch bewußte Entscheidung unter mehreren Möglichkeiten erfolgt. Bei dieser Entscheidung folgt der Mensch letztlich „dem, was *er selber* im Tiefsten will, und das heißt man eben Freisein. *Er selbst* ist als Subjekt der Urheber der Gesetze, die ihn binden, sofern er sie anerkennt“[2]) (213).

„Es kann nie bewiesen werden, daß das letzte Schöpferische im Subjekt auf der Ebene dieses (empirischen Subjekts) liegt; es mag ebensowohl in einem Jenseits seiner in der Dimension des Transsubjektiven, in einem Über-Ich, in Gott liegen“ (213). Gar manche Fragen drängen sich hier auf: Ist das „letzte Schöpferische“, also das, was oben als

[1]) Was man mit „Wille“ bezeichnet, ist Sache psychologischer Konvention (die übrigens gut tun wird, sich möglichst an den vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch anzuschließen). Ich halte es (ähnlich wie Keyserling) für zweckmäßig, die Fähigkeit, zu aufsteigenden Impulsen aller Art (Naturtrieben oder Wert- und Sollenserlebnissen mit „Ja“ oder „Nein“ sich zu entscheiden, also sich den Gaben des schöpferischen Unbewußten gegenüber zu „halten“ oder zu „lösen“ — *Willen* zu nennen. Dann ist der Wille, als solcher allerdings unschöpferisch, aber er ist nicht bloß „Hemmungsmechanismus“, da er nicht nur „Nein“, sondern auch „Ja“ sagen kann. Beides aber ist für die Selbstbestimmung von größter Wichtigkeit. Es hat also einen guten Grund, wenn man von jeher von *Willensfreiheit* redete. Auch fühlt man sich auch nicht für die unwillkürlichen Impulse und für „Gnadengaben“ verantwortlich, wohl aber für die Stellungnahme des Wollens zu alle dem, was „von selbst“ kommt.

[2]) Damit scheint mir der Tatbestand nicht richtig wiedergegeben. Wir erleben uns nicht als „Urheber“ der „Gesetze“, d. h. des Sollens, das uns aus Wertideen, wie Güte, Tapferkeit, Echtheit entgegentönt, sondern wir erleben diese Werte und die daraus sich ergebenden Normen („Gesetze“) als unabhängig vom Subjekt geltend und über ihm stehend. Nur die Anerkennung der Gesetze und die Selbstbindung an sie ist vom Willen abhängig.

„Phantasie" oder „Einbildungskraft" bezeichnet wurde, nicht verwechselt mit der Fähigkeit des Wollens „ja" oder „nein" zu dem aus dem „Transsubjektiven" Aufquellenden zu sagen? Ferner wenn jener metaphysische Kern des Menschen seinerseits in einem Über-Ich, einem Gott „liegt", also durch diesen wohl bestimmt ist, wie steht es dann mit der Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Menschen?

Aber allen solchen — theoretischen — Fragen kann Keyserling (wie das schon Kant tat) die Erklärung entgegenstellen: „Die Freiheit ist ein rein praktisches, kein theoretisches Problem; eben deshalb kann es auf die Fläche abstrakter Theorie projiziert nicht allein nicht gelöst, sondern nicht einmal verstanden werden" (253).

Man muß also an Freiheit glauben. Durch den Glauben an Freiheit verwirklicht man sie; durch den Nichtglauben vernichtet man sie.[1]) „Wer nicht an seine Freiheit glaubt, verfällt tatsächlich in Ohnmacht und Knechtschaft" (263).

So hält also Keyserling trotz aller theoretischen Schwierigkeiten die Freiheit im Sinne der Autonomie fest — in Übereinstimmung mit Kant und der idealistischen deutschen Philosophie.

Man kann in der Freiheitsfrage das eine große Problem der Ethik sehen; das andere, ihm an Bedeutung mindestens ebenbürtige ist die Frage: was ist das Gute und Böse?

Betrachten wir noch in Kürze die Antwort Keyserlings auf diese Frage. Sie lautet (in Übereinstimmung mit der modernen Wertethik): „Ziel aller Ethik ist, zur Wertverwirklichung anzuleiten" (493), woraus sich ergibt: das gute Handeln ist Wertverwirklichung. „Und so besteht das absolut Gute, das alle Ethiken und alle Religionen meinen, und das jeder von Kind auf als letzten Imperativ erlebt, auf dieser Erde nie in anderem als der jeweiligen guten Entscheidung" (474). — Ich würde, um die Zirkeldefinition zu vermeiden, die das „absolut Gute" durch die „gute" Entscheidung bestimmt, lieber sagen: Das Gute besteht (nach seiner subjektiven Seite) in der Entscheidung für das relativ Wertvollste, das wir glauben in der gegebenen Lage verwirklichen zu können. Diese Lage und das in ihr realisierbare Wertvollste ist aber stets individuell. Insofern hat Keyserling recht mit seinem Satze: „Das ethische Problem ist jedesmal ein rein und ausschließlich individuelles."

Bedenken dagegen haben wir gegen seine Auffassung, daß „das ethische Problem empirisch unlösbar", daß es „immerdar unmöglich sei, zu

[1]) Diese Auffassung war auch für mich das Endergebnis einer langen Beschäftigung mit dem Freiheitsproblem. Ich habe sie am Schluß meines in 1. Aufl. 1919 erschienenen Buches „Glauben und Wissen" (München, Reinhardt) so ausgedrückt: „Wissen vom Wirklichen und Glaube an Werte und unsere Freiheit — das ist meine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben".

leben, ohne Schuld auf sich zu nehmen“ und daß es „radikal unmöglich sei, ein gutes Gewissen zu gewinnen“[1]) (475).

Was Keyserling mit diesen Behauptungen sagen will, ist im Grunde das, was Kant ausdrücken wollte, indem er das Gute nur „formal“ bestimmte. Die bestehenden Moralgebote sind „materiale“, d. h. sie fordern eine inhaltlich bestimmte Verhaltungsweise, etwa die Wahrheit zu sagen, höflich, gütig, gerecht zu sein, oder verbieten andere, z. B. zu lügen, falsch zu schwören, zu töten. Eben durch solche Normen soll die Verwirklichung gewisser hoher Werte geboten und die von Unwerten verhindert werden. Aber tiefere Lebenskenntnis zeigt, daß keinem dieser („materialen“) Moralgesetze schlechthin ausnahmslose Geltung zugesprochen werden kann. Es kann immer wieder individuelle Lebenslagen geben, in denen ihre Befolgung größeren Unwert herbeiführen oder die Verwirklichung eines höheren Wertes verhindern würde.

Insofern ist es ganz im Sinne der *formalen* Ethik Kants, wenn Keyserling erklärt: „Es gibt keine allgemeingültige Geschlechtsmoral. Es gibt auch keinen ein für allemal bestimmbaren Wahrhaftigkeitskanon. Wer nicht unter besonderen Umständen selbstverständlich einen Meineid schwüre, ist ein Schurke“ (488). Aber er gleitet von dem Standpunkt der formalen Ethik tatsächlich herab, wenn er fortfährt: „Letztlich muß jeder für sich allein bestimmen, wieviel Schuld er bejahen muß, um das höchste Gute, dessen er fähig ist, in diesem Leben zu manifestieren.“ Formal betrachtet ist eben auch der Meineid oder anderes durch die „Moral“ Verpönte nicht *schlechthin* Böses, seine Verwirklichung nicht *ausnahmslos* „Schuld“.

Den Standpunkt der *formalen* Ethik, dem Keyserling sonst zustrebt, verfehlt er auch, wenn er z. B. den Satz ausspricht: „Töten ist beim Richter und Henker an sich genau so böse wie beim Mörder“ (470 f.). Er kommt hier auch nicht los von der Anerkennung gewisser (materialer) Sätze der empirischen Moral, als *ausnahmslos* geltender. Er frage sich doch: ist Töten auch bei unbewußter Fahrlässigkeit, oder in der Selbstverteidigung gegen ungerechten Angriff, oder beim Chirurgen (der etwa die Frucht tötet, um die Mutter zu retten) „genau so böse wie beim Mörder?“

Eben dieses Kleben an den empirischen Moralgeboten führt ihn auf den Gedanken, daß man nicht leben könne, ohne Böses zu tun und daß

[1]) Er beruft sich hier auf Albert Schweitzers Satz: „Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels“ (Kultur und Ethik, München, Beck. S. 249) und er erkennt auch dessen Wesensbestimmung des Ethischen als „Ehrfurcht vor dem Leben“ an. Es hat mich gefreut, zu lesen, daß Keyserling, Schweitzer den „tiefsten lebenden“ Ethiker nennt. Wie sehr ich ihn schätze, habe ich durch meinen Aufsatz über ihn (Jahrg. I, Heft 3) dargetan. Dort habe ich freilich auch meine Bedenken gegen seine Ethik nicht verschwiegen.

„jede (!) Entscheidung, wie immer sie ausfalle, in irgendeiner Hinsicht Schuld (!) schaffe" (470). — Unwert vielleicht, aber — Schuld?!

Wer eben in jeder Lage „das höchste Gute" (richtiger: Wertvolle), dessen er fähig ist, zu verwirklichen sucht, der handelt schuldlos und der kann auch ein „gutes Gewissen" haben. Das darf ihn freilich nicht abhalten, nach immer klarerer und tieferer Werteinsicht zu streben und mit Nietzsche anzuerkennen: „Was gut und böse ist, weiß niemand" — nämlich in schlechthin irrtumsfreier, erschöpfender und abschließender Werterkenntnis. Ebenso kann man auch Nietzsches Kritik der „Guten und Gerechten" zustimmen, das heißt: derer, die jenes Streben nicht kennen und meinen, in den inhaltlich bestimmten Moralregeln ihres Volkes und ihrer Zeit schon die absolut vollkommene Werterkenntnis zu besitzen. Aber wenn Keyserling Nietzsches Gedanken so wiedergibt: „der Gerechte glaubt nämlich an ein objektives, vom jeweiligen Subjekte unabhängiges Gute, das es nur zu befolgen gilt, wo es n u r aktuelle gute Akte gibt" (474), so muß ich hier wieder Einspruch erheben. Keyserling selbst gibt ja mehrfach zu, daß es „absolut Wertvolles und absolute Werte gibt" (398, vgl. 548 „Es gibt eine objektiv gültige Skala von Wesenswerten"). Solche Werte bilden eben „das vom jeweiligen Subjekt unabhängige Gute". Nicht daß der „Gerechte" daran glaubt, verschuldet seine innere Trägheit und Erstarrung, sondern daß er meint, jenes Gute schon abschließend erfaßt zu haben und es in den empirischen Moralgeboten zu besitzen, die er dann mechanisch anwendet, ohne der individuellen Situation gerecht zu werden. Jede solche Lage fordert wieder persönliche Entscheidung darüber, welche der objektiven Werte und in welchem Ausmaß gerade „jetzt und hier" verwirklicht werden sollen. Und die Entscheidung hierüber und der Versuch, das für richtig Erkannte zu verwirklichen, sind allerdings „aktuelle gute Akte". Aber damit, daß man diese und ihre Bedeutung anerkennt, braucht man ein „objektives, vom jeweiligen Subjekt unabhängiges Gutes" nicht zu leugnen, ja, man darf es nicht; denn nur durch das Hinstreben auf jenes „objektiv Gute", auf das jeweils „Richtige"[1]) gewinnen die „aktuellen Akte" den Charakter der sittlichen Güte.

Wenn es nun aber nie erreichbares Ziel bleibt, das Gute zu erkennen: gibt es nicht einen Wertmaßstab, woran wir erkennen, daß wir jenem Ziele wenigstens näher kommen? Keyserling erkennt einen solchen an, und zwar nur einen einzigen: die Echtheit, das heißt: Wert und Bedeutung eines Menschen bemessen sich für ihn „e i n z i g danach, inwieweit Sinn und Ausdruck, Sein, Vorhaben, Vorstellung von sich und — Darstellung sich decken" (156).

[1]) Vgl. Keyserlings Satz: „Jeder darf sich nur den Richtigen hingeben" (398).

Es leuchtet wohl jedem ein, daß „Echtheit" in diesem Sinne ein Wert ist, der mannigfacher Grade der Verwirklichung fähig ist und der insofern auch als Maßstab dienen kann. Aber ob er der einzige oder auch nur der wichtigste sein darf?

Man bedenke, daß „Echtheit" rein formal ist; man kann ebensowohl ein „echter Vornehmer" oder „Heiliger" wie ein „echter Lump" sein. Sollte nun ein gleicher Grad von Echtheit den Wert solchen gleichmachen? Es kommt doch nicht allein darauf an, mit welchem Grad von Echtheit der einzelne das, was an Wertfühlen und -streben in ihm steckt, zur Darstellung bringt, sondern auch wie reich und hoch sein subjektiver Anteil an der Wertewelt ist. Auch das erkennt Keyserling an, wenn er z. B. S. 548 sagt: „Es gibt eine objektiv gültige Skala von Wesenswerten, und wer zu den vornehmsten von diesen gar keine Beziehung hat, ist freilich inferior." Damit ist ein ganz anderer Wertmaßstab, der von dem der Echtheit ganz verschieden (eben darum mit diesem kombinierbar ist) und der uns wichtiger scheint als der der Echtheit[1]).

Auch über das Wesen des B ö s e n hat sich Keyserling ausgesprochen. Es ist nur in seiner Beziehung zum Guten bestimmbar. Gut und böse verhalten sich zueinander wie Ja und Nein, wie Schöpfung und Zerstörung, wie Aktivität und Trägheit, wie Leben und Tod. Wir könnten aus dem Geist der Wertethik hinzufügen: sie verhalten sich wie positiver Wert zum Unwert oder wie höherer Wert zum niederen.

Wenn aber Keyserling, wie oben gezeigt, im Einklang mit dieser Ethik anerkennt, daß es „a b s o l u t e Werte" gibt und eine „o b j e k t i v gültige Skala von Wesenswerten," so wird er diesem Prinzip untreu und verfällt in Subjektivismus und Relativismus, wenn er die Frage: w a r u m wir nun das Gute bejahen, so beantwortet: „Wir können als Lebende nur das Leben bejahen und nicht den Tod. So wissen wir denn primär vom absolut Guten und vom absolut Bösen, weil wir zutiefst leben wollen und uns vor dem Sterben graut" (464). Wäre Lebenshunger und Todesfurcht letzter Quell unseres Werterlebens, so wäre unsere subjektive Beschaffenheit maßgebend für das, was Wert und Unwert wäre, und dieser Unterschied gälte nur in Beziehung (also „relativ") zu unserem Lebensdrang.

In denselben Subjektivismus gerät Keyserling, wenn er weiter ausführt: Das absolut Gute und Böse zu bestimmen sei schon deshalb ausgeschlossen, „weil das Gute Leben bedeutet und Leben die Voraussetzung aller Bestimmungen ist" (464).

Ist dieser Satz seinem Wortlaut nach zu nehmen, so ist er falsch; denn es gibt unzählige Bestimmungen, bei denen Leben nicht die Voraus-

[1]) Für dieses wie andere Probleme der Wertethik verweise ich auf m e i n e „Ethik". 2. Aufl., Leipzig, Quelle & Meyer.

setzung bildet. So lassen sich z. B. alle Gegenstände der Logik, der Mathematik, der Physik und Chemie bestimmen, ohne daß wir dabei den Begriff Leben voraussetzen oder irgendwie verwenden.

Vielleicht wendet jemand ein: aber es müssen doch lebendige Subjekte da sein, die jene Gegenstände bestimmen.

Das wäre aber ein offener Psychologismus. Damit solche Bestimmungen wirklich werden, müssen Lebende da sein; aber im Inhalt, im Sinn jener Bestimmungen ist der Begriff „Leben" nicht vorausgesetzt. Darauf aber kommt es an.

Meint aber Keyserling nicht alle „Bestimmungen" schlechthin, sondern nur die des Sittlichen, so würden alle sittlichen Werte nur in Beziehung (also relativ) auf das Leben zu bestimmen sein; ihr Wertcharakter würde also wohl lediglich davon abhängig gemacht, ob und inwieweit sie das Leben fördern oder hemmen. Damit würde eine Wertklasse, die Vitalwerte, die nach dem Zeugnis unseres sittlichen Bewußtseins durchaus nicht den obersten Rang in der Wertskala einnimmt, an die höchste Stelle gerückt.

Zu dieser Konsequenz kann auch der Satz führen, daß „der Sinn alles Ethos und aller Ethik eben in der Erhaltung und Steigerung des Menschentums liegt" (493); besonders wenn man die Begründung beachtet: „Wo ein Ethos oder eine Ethik sich vom Standpunkt des Mehr- oder Besserlebens nicht bewähren, dort sind sie vom Leben widerlegt". Es kommt hier eben ganz darauf an, was man unter „Mehr- oder Besserleben" versteht. Ist etwa einfach die quantitative Steigerung der vitalen Energie gemeint?

Das wäre wohl nicht im Sinne Keyserlings, der ja gelegentlich erkennt (327), daß dieselbe Urkraft Gutes oder Böses wirken könne, je nach dem Sinn, der in ihre Auswirkung gelegt wird. Also nicht das Quantum der Kraft macht den sittlichen Unterschied aus, sondern die Qualität des Sinnes (Wertes) der Kraftauswirkung[1])!

Ist das aber richtig, so kann nur von der Erkenntnis der absoluten Werte und ihrer objektiven Wertskala her, bestimmt werden, was „Besserleben" und was „Steigerung des Menschentums" ist.

Keyserling strebt sichtlich dahin, das Ethische als etwas über der Vitalität stehendes und von ihr Wesensverschiedenes zu bestimmen; ja man kann darin eine Grundtendenz seiner Ethik sehen, aber weil der Begriff „Leben" so mächtig sein philosophisches Denken beherrscht, so scheint mir diese Grundtendenz nicht allenthalben siegreich sich durchgesetzt zu haben. Sie hat ihn gleichsam bis an die Schwelle der modernen

[1]) Vgl. unseren Aufsatz „Nietzsches tiefster Selbstwiderspruch" im Septemberheft 1927.

Wertethik geführt. Wird sie ihn dazu bringen, diese Schwelle auch zu überschreiten, so würde ihn das wohl zunächst dazu führen, in die Begriffe „Sinn“ und „Wert“[1]). die von ihm als oberste vorläufig noch gleichsam naiv verwendet werden, sich zu vertiefen. Das aber würde nicht nur der Weiterentwicklung seiner E hik, sondern — vielleicht noch in höherem Maße — der seiner Religionsphilosophie dienen.

Die Probleme der modernen Philosophie

Von Ludwig von Bertalanffy.

I. Die Wiedergeburt der Metaphysik

Für den, der versucht, die philosophischen Strömungen der Gegenwart zu charakterisieren, entrollt sich ein Bild, das chaotischer nicht gedacht werden kann. Wenn seit jeher die Philosophie der Tummelplatz sich bekämpfender Meinungen gewesen ist, deren jede mit dem Anspruch auf alleinige Gültigkeit auftrat, so hat keine Epoche so viele widerstrebende Richtungen gezeitigt wie die unsrige. Da sind vor allem die drei großen neukantianischen Schulen: erstens der logische Idealismus der Marburger um Cohen, welcher ein bewußtseinsjenseitiges „Ding an sich“ ganz und gar verwirft und die wissenschaftliche Welt als Produkt nicht des individuellen, wohl aber eines „Bewußtseins überhaupt“ zu erklären sucht; zweitens die Badische Schule um Windelband, welche die Philosophie ganz in Kultur- und Wertlehre auflösen möchte; drittens die Phänomenologen, welche mit Hilfe einer intuitiven „Wesensschau“ die Realität zu erfassen behaupten. Neben diesen Schulen steht die Philosophie des Lebens, welche in Bergson ihren größten Vertreter hat und der Keyserling, Ziegler u. a. angehören. Da sind weiter die kritischen Realisten aus der Schule Külpes in Deutschland, Brentanos in Österreich: sie versuchen, von den wissenschaftlichen Tatsachen aus in induktiver Weise zur Realität zu gelangen. Da gibt es ferner die Überreste eines heute freilich schon überlebten Materialismus und Energetismus, wie Häckel und Ostwald ihn vor 20 Jahren zu allgemeinster, populärer Geltung gebracht haben. Ihnen gegenüber steht der neue Vitalismus in der Biologie, wie er von Bergson energisch vertreten wird und in Driesch und Becher seine bedeutendsten deutschen Anhänger hat. Da gibt es weiter die großen geschichtsphilosophischen Konstruktionen, deren gewaltigste das Werk Spenglers ist. Und endlich ringt sich in genauer Antithese zu dem populären naturwissenschaftlichen Materialismus vor zwei Jahr-

[1]) Vgl. dazu unsere Ausführung im Septemberheft 1927.

zehnten heute ein neuer Mystizismus empor, der alle Aussicht hat, die Allerweltsmeinung zu werden. Scheler auf katholischer Seite, Kutter, Schweitzer und Joh. Müller auf protestantischer, die verworrene Anthroposophie Steiners[1]), endlich die philosophische Dogmatik der modernen Russen sind dessen wirkungsvollste und tiefgründigste Vertreter.

Nehmen wir hinzu, daß alle diese Richtungen nicht parallel laufen, sondern sich in mannigfacher Weise berühren und durchkreuzen, nehmen wir ferner hinzu, daß mit dem neuerwachten philosophischen Interesse unserer Tage die literarische Produktion sich ins Unübersehbare gesteigert hat, so scheint es ganz unmöglich, gemeinsame Tendenzen in der modernen Philosophie auffinden zu wollen. Dennoch gibt es solche Tendenzen. So verschieden die Ausdrucksformen sind, so sehr ist im Grunde das philosophische Wollen unserer Zeit gleichgerichtet. Wir stellen uns zur Aufgabe, nicht das Trennende und die individuellen Meinungen in der heutigen Philosophie wiederzugeben, sondern einige der großen Richtlinien, die allen modernen Denkern gemeinsam sind, herauszuarbeiten.

Das erste und auffälligste Merkmal der modernen Philosophie ist die Wiedergeburt der Metaphysik, die in ihr erfolgt. Nach dem Erlöschen der klassischen deutschen Spekulation, nach Fichte, Schelling und Hegel setzte eine große antimetaphysische Welle ein. Die Feindschaft gegen alle Metaphysik war das einigende Band, das alle Philosophie von gestern verknüpfte, mochten im übrigen ihre Anschauungen auch noch so verschieden und entgegengesetzt sein. Ob sich der Positivismus eines Mach ganz auf Vorstellungen und deren Verknüpfung beschränkte und die Frage nach dem Grunde der Erscheinungen verwarf; ob der Materialismus eines Häckel an die Stelle der philosophischen Spekulation die naturwissenschaftliche Einzelforschung setzte; ob der Skeptizismus Nietzsches, der Pragmatismus[2]) und die Philosophie des Als-ob alle Erkenntnis als ausschließlich im Dienste des Lebens stehend betrachtete und so eine allgemein-gültige Wahrheit überhaupt ausschloß; ob der historische Relativismus Diltheys die Wahrheit als nach den verschiedenen geistigen Typen variabel betrachtete; ob endlich der Neukantianismus das Ding an sich, die bewußtseinsjenseitige Realität, als Selbstwiderspruch verwarf; — in der Abneigung gegen alle Metaphysik, d. h. gegen den Versuch einer Erkenntnis der den Erscheinungen zugrunde liegenden Realität waren sie alle einig. Vereinzelte Versuche einer Metaphysik, wie die eines Hartmann oder Wundt bestätigten nur die Regel, indem sie

[1]) [Bemerkung des Hg.]. Eine verständliche Darstellung aller der gen. Richtungen habe ich in meiner „Philosophie der Gegenwart", 6. Aufl. 1927 (Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig) gegeben.

[2]) Von der griechischen Wortwurzel prag, die handeln bedeutet. Pragmatismus bedeutet so eine philosophische Richtung, die das für „wahr" erklärt, was das Handeln fördert und sich darin bewährt. (D. Hg.)

gegenüber der allgemeinen Tendenz eine breitere Wirkung nicht auszuüben vermochten.

Je mehr freilich alle diese Strömungen gegen eine offene Metaphysik Stellung nahmen, desto mehr waren sie erfüllt von einer heimlichen und verborgenen. Häckels Monismus war eine naive materialistische Metaphysik, eine förmliche Mythologie der Materie, die weit über das naturwissenschaftlich Beweisbare hinausging. Die obersten Kategorien[1]) der Naturwissenschaft, Materie, Energie, Raum, Kausalität, von denen es durchaus zweifelhaft ist, ob sie mehr sind als bloße Symbole und Gedankendinge, welche wir unseren Berechnungen zugrunde legen, wurden in naiver Weise zu bewußtseinsjenseitigen, an sich bestehenden Realitäten gemacht. Bei Nietzsche und Dilthey wieder steht im Hintergrunde eine Metaphysik des Lebens, das als Absolutes angesehen wird. Die Neukantianer verwarfen das Ding an sich als eine bewußtseinsjenseitige Realität; aber sie konnten die Gleichförmigkeit des Naturlaufes (da doch die ganze Natur nach ihrer Anschauung bloßes Produkt des Denkens ist) nur verständlich machen durch die metaphysische Annahme eines überindividuellen „Bewußtseins überhaupt", dessen Ausfluß das individuelle Bewußtsein mit seinem Gewahrwerden des nicht subjektiven, sondern durch das Bewußtsein überhaupt gesetzten Naturlaufes ist. Die Metaphysik also, die man feierlich verbannt hatte, kam allenthalben durch ein Hintertürchen wieder herein.

Demgegenüber ist neuerdings das Bestreben erwacht, die konkrete Wissenschaft durch eine ehrliche Metaphysik zu ergänzen. Durch die Auswüchse des deutschen Idealismus[2]) war die Philosophie diskreditiert worden. So ist die antimetaphysische Welle der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen, mit der andererseits der ungeheuere Aufschwung der modernen Wissenschaft parallel lief. Heute liegt die Sache umgekehrt. Wir haben eingesehen, daß der menschliche Geist notwendig nach einem Grunde der Erscheinungen fragen muß, daß er nach Metaphysik verlangt, und daß diese, wenn man sie nicht offen anerkennt, dennoch sich heimlich in unser wissenschaftliches Denken einschleicht. Dazu kommt noch, daß wir der bloß extensiven reinen Naturwissenschaft müde geworden sind, daß wir den Glauben an einen stetigen Fortschritt der Menschheit durch Naturwissenschaft und Technik eingebüßt haben (der Weltkrieg war die ungeheuerliche Widerlegung dieses Glaubens an die alleinseligmachende Kraft technischer Werte) und daß wir von einer Sehnsucht nach geistigen Werten beseelt sind wie noch nie. Aus diesen beiden Wurzeln: aus der Notwendigkeit der spekulativen Ergänzung der

[1]) Allgemeinsten Begriffe. (D. Hg.)
[2]) In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (D. Hg.)

Erfahrungswissenschaft und aus dem moralischen Bedürfnisse ist die Wiedergeburt der Metaphysik zu verstehen.

Zwei Wege sind es vor allem, auf welchen man zu dieser Wissenschaft der eigentlichen Realität, die hinter den Erscheinungen steckt, zu gelangen sucht. Der erste Weg ist der einer induktiven Metaphysik. Sie versucht, von den Erscheinungen auf den Grund der Erscheinungen zu schließen. In dieser Richtung bewegen sich die metaphysischen Theorien eines Hartmann, welcher Raum, Energie und Kausalität als bewußtseinsjenseitige Realitäten auffaßt, weiter der kritische Realismus Külpes, der das Recht unseres Verstandes betont, Realitäten zu setzen[1]), und in diesem Sinn Verfechter eines modernen Realismus ist, weiter die Metaphysik von Driesch, der in induktiver Weise von dem erscheinenden Raum auf ein reales R-System als dessen Grund, von der Zeit ebenso auf ein Z-System, von der Materie auf ein M-System schließen möchte.

Während also der naive Realismus der vorwissenschaftlichen Anschauung die Welt um uns, so wie wir sie wahrnehmen, als real betrachtet, und dabei die Subjektivität, die unserer Vorstellung anhaftet, nicht zu klären vermag, bedeutet für den kritischen Realismus das naturwissenschaftliche Weltbild oder ein noch hinter diesem gedachtes Abstraktum das wahre Sein, dessen subjektives Gewahrwerden unsere Vorstellung ist.

Aber es erscheint sehr fraglich, ob die Möglichkeit besteht, auf induktivem Wege zu einem an sich Bestehenden vordringen zu können. Denn der Realismus setzt alle Kategorien schon voraus und betrachtet sie als absolute Realitäten, die wir seit Kants Kritik allen Grund haben, als bloße Ordnungsformen anzusehen, durch welche unser Verstand das Chaos der Empfindungen verknüpft. Der Realismus nimmt ein substanziales Sein, nimmt Kausalität als absolute Realität an. Aber all das ist uns doch nur in der Erfahrung, ausschließlich in ihr gegeben. Ob die Kausalität, welche die Abfolge der Erscheinungen beherrscht, auch für das Verhältnis von An-sich und Erscheinung Geltung habe, das ist eine Frage, deren Beantwortung prinzipiell unmöglich ist, weil die Realität laut Voraussetzung „an sich" bestehen, d. h. niemals Gegenstand unserer Erfahrung werden soll. Diese Annahme setzt also das von einigen ausdrücklich, von anderen verschwiegen gemachte Postulat voraus, daß die Kategorien des Denkens und des Seins identisch seien. Das ist aber ein Grundsatz, der selber induktiv auf keine Art zu beweisen ist; die induktive Metaphysik beginnt also mit einem Postulate, das selber keineswegs induktiv ist, und hebt sich so selber auf[2]).

---

[1]) Das heißt: als existierend anzuerkennen. (D. Hg.)

[2]) Das sagt zu viel; richtig ist aber, daß sie auf einem „Postulat", einem „Glauben" ruht. Dieser kann sich aber darauf berufen, daß unser Denken ja im Sein wurzelt. (D. Hg.)

Es kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt in Betracht. Materie, Raum, Kausalität, Ding sind Begriffe, die vollständig klar sind, sobald wir einen Betrachter annehmen. Nach dem Realismus aber sollen sie an sich, d. h. außer jeder Betrachtung und jedes Denkens, existieren. Aber ein Raum oder ein kausales Verhältnis, das nicht betrachtet oder gedacht wird, ist überhaupt nicht. Es fehlt ihm das Merkmal eines Insichseins, das allein eine unabhängige Realität garantieren kann. Ein Ding an sich ist ein Selbstwiderspruch; damit haben die Neukantianer vollständig recht[1]). Ein solches Fürsichsein aber kann niemals eine äußerliche Existenz bedeuten, wie der Realismus es annimmt, sondern nur eine innere Existenz, ein Seelisches. Diese Wendung wird am deutlichsten bei Hartmann, wo als die Realität endlich nicht Energie und Kausalität, sondern das „Unbewußte", also ein Seelisches übrig bleibt.

Die Erfahrung vermag uns also ein Sein an sich nicht zu erschließen. Wir scheinen bei einem Agnostizismus[2]) enden zu müssen, der aber seinerseits wieder unserem starken metaphysischen Bedürfnis widerstrebt. Es bleibt nun nach der Ablehnung des induktiven und rationalen Weges nur ein Zugang zum Absoluten mehr offen. Dieser Weg ist der intuitive.

Nachdem die Intuition von der Empirie lange Zeit vollständig in den Hintergrund gedrängt worden war, erleben wir heute eine allgemeine Wiedergeburt intuitiver Strömungen. Es würde eine besondere Untersuchung erfordern, den Zusammenhang derselben mit den mystischen Strömungen der Gegenwart darzulegen. Sicher ist jedenfalls, daß die Mehrzahl der modernen Metaphysiker die Intuition als ihr Organon betrachtet. Der vorsichtige Psycholog und Ästhetiker Volkelt ist in der Hochschätzung der Intuition einig mit dem kühnen Denker Bergson; die „Wesensschau" Husserls — wenn anders sie nicht einen Rückfall in den platonischen und scholastischen Realismus der Begriffe bedeuten soll — ist als eine intuitive Erfassung anzusehen! Intuitiv ist die Methodik Spenglers ebenso wie der Neubuddhismus Keyserlings oder die Anthroposophie Steiners.

Die Bedeutung der Intuition ist in der Philosophie eine andere, als in den konkreten Einzelwissenschaften. Wenn es auch keineswegs möglich ist, die intuitive Erkenntnis in der Naturwissenschaft auszuschalten — sind doch alle großen Naturgesetze intuitiv entdeckt und erst später empi-

[1]) Das bestreite ich ebenfalls. Z. B. daß etwas Reales existierte, ehe es noch denkende Wesen gab, ist kein sich widersprechender Gedanke. Ein Widerspruch läge nur vor, wenn ich sagte: ein gedachtes Ding ist ein ungedachtes. Aber dem „Ding an sich" ist es gewissermaßen gleichgültig, ob an es gedacht wird; in seiner Existenz ist es unabhängig vom Gedachtwerden. So weiß sich jeder von uns als „an sich" existierend, d. h. unabhängig davon, ob andere — oder auch er selbst — an ihn denken. (D. Hg.)

[2]) Zugeständnis unseres Nichtwissens. (D. Hg.)

risch bewiesen worden (es sei nur an Eulers berühmtes Wort erinnert: meine Resultate besitze ich schon, ich weiß nur noch nicht, wie ich zu ihnen hingelangen werde) — so darf diese doch keineswegs die konkrete Einzelwissenschaft verdrängen. Die Intuition ist in der Wissenschaft der Pionier, der neue Gebiete eröffnet, die Einzelforschung ist der fleißige Arbeiter, der sie fruchtbar macht. Es läßt sich auch sagen, Intuition und Empirie seien in der Wissenschaft untrennbar verschmolzen, indem die Empirie das Material liefere, die Intuition die großen Synthesen schaffe. Die Synthese aber zeichnet der Einzelforschung den Weg vor, die ihrerseits die erstere ständig korrigiert.

Nun ist aber die Sache in der Philosophie insofern viel schwieriger, als die die Intuition immerfort bestätigende oder sie korrigerende Empirie in ihr fehlt. Deshalb artet die Intuition auf diesem Gebiete nur zu leicht in ein vollständig müßiges Spiel mit Begriffen aus, das, weil keines Beweises zugänglich, auch keinerlei Beweiskraft besitzt und ganz und gar subjektiv ist. Hier ist die Grenze der philosophischen Intuition, die diese im Verlauf ihrer Geschichte freilich nur allzu oft überschritten hat. Der letzte große Zusammenbruch einer intuitiven Philosophie war der des deutschen Idealismus, als die angeblich absoluten Wahrheiten der Philosophie eines Schelling und Hegel unter der Wucht der Tatsachen der konkreten Naturwissenschaft zusammenbrachen[1]). Die philosophische Intuition ist also jedenfalls nur so weit berechtigt, insofern ihre Ergebnisse wirklich unmittelbar einleuchten; sie kann nicht ein mystisches Hellsehen bedeuten, sondern nur der Ausdruck von einer weiteren Zurückführung weder fähigen noch bedürftigen Urtatsachen sein.

Die modernen Denker, welche wir anführten, haben zum Teil diese innere Grenze der philosophischen Intuition ebenfalls überschritten. Die Sachlage war die, daß wir durch Erfahrung nicht zu einer absoluten Realität zu gelangen vermögen, daß aber andererseits unser metaphysisches Bedürfnis danach verlangt. Nach dem oben gegebenen Begriff kann metaphysische Intuition nichts anderes bedeuten, als weder die objektiven noch die subjektiven unmittelbaren Gegebenheiten überschreiten wollen, sondern sich in den subjektiv-objektiven Strom des Erlebens versetzen. Die Metaphysik kann weder hinter den erscheinenden Dingen eine Realität annehmen (das hat unsere Widerlegung des Realismus gezeigt) noch auch kann sie eine substanziale Seele hinter dem Ablauf unseres Erlebens annehmen; sie kann nur den weder subjektiv noch objektiv bezogenen Fluß des Erlebens, der also nicht erkannt, d. h. nicht Objekt wird, als die absolute Realität erfassen.

[1]) Das zeigt, daß doch die Fachwissenschaften „bestätigende oder korrigierende Empirie" liefern können. (D. Hg.)

So werden wir zu einer intuitiven Metaphysik des Lebens hingedrängt, die in der Moderne allenthalben zu herrschen beginnt. Als den Begründer dieser Philosophie des Lebens haben wir Fichte anzusehen, dessen Wissenschaftslehre sich ausdrücklich nicht auf den Punkt des Objekts, aber auch nicht auf den des Subjekts, sondern auf den Einheitspunkt beider stellt. Die zu wenig gekannte Philosophie Hölderlins sucht das Werden mit rationellen Mitteln zu definieren. Die Identitätsphilosophie[1]) Schellings berührt sich in manchen Punkten mit der Philosophie des Lebens. In der neueren Zeit waren es vor allem Simmel und Dilthey, welche den ersten Anstoß zur Bildung einer Metaphysik des Lebens gegeben haben. Die immanente[2]) Philosophie Schuppes und Rehmkes kommt insofern derselben nahe, als sich hier das Prinzip einer weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehenden Metaphysik, einer Metaphysik, die ganz und gar im Erleben verbleibt, gestellt zeigt. Bergson endlich hat alle diese Tendenzen zusammengefaßt, wenngleich man seine Philosophie weniger einseitig biologisch wünschen würde.

Das Problem einer modernen Metaphysik hat sich also zu dem Problem einer Philosophie des Lebens verdichtet. Während Naturwissenschaft und Psychologie den äußeren und inneren Gegenstand zu erforschen streben, stellt sich als das Organon der Metaphysik die Intuition da, welche den Erlebnisstrom weder subjektiv noch objektiv bezieht und erklärt, sondern ihn in seiner Einheit schaut. Wie eine solche Philosophie, die nicht mehr Idealismus noch auch Realismus genannt werden kann, sondern eine Philosophie der Identität, der Intuition und der Immanenz ist, im einzelnen zu denken sei, das haben wir hier nicht zu schildern, da wir uns auf die Charakterisierung der modernen philosophischen Tendenzen beschränken wollen.

II. Die Philosophie der Physik

Das zentrale Problem jeder Naturphilosophie ist die Frage nach der Bedeutung der Naturgesetze. Zunächst sind die Naturgesetze möglichst einfache Beschreibungen der Naturvorgänge, nach dem Ausdruck des Physikers Kirchhoff; zugleich geben diese Beschreibungen das Mittel, die künftigen Ereignisse vorauszusagen und beherrschen zu können. Savoir pour prévoir nach dem Ausdruck Comtes ist der Zweck der Naturwissenschaft. Keineswegs aber können diese Beschreibungen der Naturabläufe darauf Anspruch machen, wirkende und wirkliche Realitäten zu sein. Die stete Korrektur, wie sie die Naturgesetze durch den Fortschritt

[1]) Sie behauptet das Subjektive (Denken) und das Objektive (Sein) seien im Grunde „identisch" (d. h. dasselbe). (D. Hg.)

[2]) Das heißt: im Bewußtsein bleibend; keine unabhängig vom Bewußtsein existierende Realität anerkennend. (D. Hg.)

der Empirie erfahren, zeigt deutlich, daß sie nichts anderes als Denkprodukte sind[1]). Keinesfalls dürfen die mathematischen Formeln der Physik, wie auch die ihnen unterlegten Begriffe des Atoms, der Energie, der Materie usw. für eine unabhängig von unserem Denken existierende Realität angesehen werden; sie sind Symbole, Gedankendinge, die uns die Beschreibung der Naturgesetze ermöglichen sollen, nichts weiter. Die Naturgesetze sind nach dem Prinzip der Denkökonomie[2]) gebildete Fiktionen im Sinne Vaihingers, die letzten Endes aus dem Bedürfnis der technischen und gedanklichen Anpassung des Menschen an die Natur entspringen. Es ist hinzuzufügen, daß, wie Spengler gezeigt hat, die gedankliche Beherrschung der Natur je nach dem Kultur- und Geistestypus eine verschiedene Art der Naturbeschreibung bedeutet. Mögen die mathematischen Formeln auch ein für allemal feststehen — Spengler hat nachgewiesen, daß die diesen Formeln unterlegten elementaren Begriffe, wie die des Atoms, des Raumes, der Zeit, der Kausalität, für verschiedene Geistestypen, etwa für die griechische und abendländische, ganz verschiedene innere Bedeutung haben.

Dieser positivistischen Auffassung der Naturgesetzlichkeit sind die meisten und namhaftesten Naturforscher, sobald sie theoretisieren. Sobald sie aber wirklich praktisch in ihrer Wissenschaft arbeiten, ist ihre Auffassung notgedrungen eine ganz andere. Für den philosophierenden Physiker sind Atome und Elektronen, das Gesetz der Schwere und das Ohmsche Gesetz bloße Hilfsbegriffe und Symbole; der experimentierende Physiker dagegen muß unbedingt sich so stellen, „als ob" sie von ihm unabhängige Realitäten wären, wenn anders er in seiner Wissenschaft praktisch arbeiten will. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Es ist der alte Streit zwischen dem scholastischen Realismus und Nominalismus, der in veränderter Form neu auflebt. Die Scholastiker fragten: Sind die Allgemeinbegriffe Realitäten oder bloße Namen und Denkprodukte? Die moderne Naturwissenschaft fragt analog: Sind die Naturgesetze wirkliche Realitäten oder bloße Hilfsbegriffe und Beschreibungen?[3])

Es ist klar, daß der Positivismus eines Mach zu der konkreten Naturwissenschaft in stärkstem Widerspruch steht. Mach definierte die Natur-

[1]) Aber sie „meinen" Reales. (D. Hg.)

[2]) Das heißt: möglichst einfach und bequem zu deutende Annahmen, um deren Falschheit wir wissen. — Das bezweifle ich. Vielmehr handelt es sich um Annahmen, die reale Sachverhalte möglichst genau wiederzugeben suchen. (D. Hg.)

[3]) Der „kritische Realismus", den ich vertrete, sieht in den Naturgesetzen selbst keine „Realitäten", sondern Verhaltungsweisen von Realem. Ferner „Atom" usw. ist als Bedeutung des Wortes „Atom" — Allgemeinbegriff, die Atome selbst aber sind — wie alles Wirkliche — individuell und konkret. — Man beachte, wie die folgenden Textsätze dem Realismus weitgehende Zugeständnisse machen. (D. Hg.)

gesetze als die möglichst einfache Beschreibung des Zusammenhanges von Vorstellungen. Die Frage nach einer bewußtseinsjenseitigen Realität verwarf er ganz und gar, da uns ja überhaupt nichts als Vorstellungen gegeben sind. So richtig nun der letztere Satz ist, so sehr steht der erstere im Widerspruch zur wissenschaftlichen Praxis. Denn diese beschäftigt sich ganz augenscheinlich nicht mit Vorstellungen, sondern mit von uns unabhängigen Realitäten. Die Wissenschaft trachtet, die Vorstellung als das subjektive Moment vollständig aus sich auszuscheiden. Auf der anderen Seite beschäftigt sie sich aber auch mit Objekten, die prinzipiell niemals Vorstellung werden können und die für sie dennoch Realitäten bedeuten. Der Nordpol wurde noch nicht betreten, ist also noch niemandes Vorstellung gewesen; trotzdem ist er Objekt der Wissenschaft. Alle geschichtlichen Vorgänge können vermöge der Nichtumkehrbarkeit der Zeit niemals Vorstellung des historischen Betrachters werden. Dennoch sind sie Objekt der Wissenschaft. Gegenüber dem Positivismus scheint also wiederum der wissenschaftliche Realismus am Platze.

Und nun sehen wir, daß diese beiden Anschauungen, die phänomenalistisch-idealistische und die kritisch-realistische sich überhaupt in einem ewigen Zirkel bewegen. Der Realismus vermag nicht zu widerlegen, daß die wissenschaftliche Welt ein System von begrifflichen Konstruktionen ist. Er vermag nicht klar zu machen, wie es kommt, daß eine von uns unabhängige Wirklichkeit sich dennoch nach den Konstruktionen unseres Denkens richtet. Auf der andern Seite vermag der Positivismus nicht zu widerlegen, daß die naturwissenschaftliche Praxis vorgehen muß, als ob sie sich mit einer von uns unabhängigen Realität beschäftigte. Denn der große unverbrüchliche Zusammenhang der Naturgesetze scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß diese nicht nur zufällige Assoziationen in unserem Bewußtsein sind, sondern daß die Naturwissenschaft eine wirkliche, von uns unabhängige Realität erfasse. Wie kann ein so bedeutungsloser Teil des Universums, wie es der Mensch mit seinem Bewußtsein ist, das unendliche All mit seinen Milchstraßen und Sternsystemen, der wundervollen, immer neu sich bewährenden natürlichen Gesetzmäßigkeit als seine Vorstellung erschaffen?

Es gibt wohl nur eine Möglichkeit, aus diesem Zirkel herauszukommen. Diese Möglichkeit besteht darin, daß wir einsehen, daß die künstliche Scheidewand, welche wir zwischen Subjekt und Objekt errichten, nicht am Platze ist. Der Realismus macht eine Kluft zwischen dem Denken und der von diesem unabhängigen Welt[1]). Der Phänomenalismus

[1]) Der Realismus behauptet: Reales existiert unabhängig vom Denken, d. h. auch wenn es nicht gerade im Denken „gemeint" (d. i. gedacht) ist. Das bedeutet keine „Kluft" zwischen „Denken" und Welt! Gehören ja doch die denkenden Wesen selbst zur Welt! (D. Hg.)

im Gegensatze leugnet die letztere ganz und vermag sich so nicht mit der wissenschaftlichen Praxis in Einklang zu setzen. Demgegenüber wird eine Anschauung am Platze sein, welche die Natur weder als ein vom Bewußtsein vollständig Abgetrenntes noch auch als bloßes Produkt des Bewußtseins betrachtet. Die Natur ist die lebendige Einheit von Vorstellung und Realität, von Empfindung und Kategorie, Erfahrung und Gesetz. Eine solche Anschauung, die Goethe und Bergson als ihre Vorläufer nennen kann, ist der einzige Ausweg aus dem oben charakterisierten Zirkel.

Die Frage nach dem Wesen der Naturgesetze ist das wichtigste formale Problem der Naturphilosophie. Als deren wichtigstes inhaltliches Problem muß die große Umwandlung bezeichnet werden, die sich in der modernen Physik vollzieht, und deren Exponent die Relativitätstheorie ist. Soviel freilich über diese Theorie von philosophischer Seite geschrieben wurde, so gering ist letzten Endes das wirkliche Ergebnis. Wir zeichnen hier nur einen Gedanken auf, der in mancher Beziehung lehrreich ist: daß nämlich die modernste Naturwissenschaft in ihren Endergebnissen sich merkwürdig ihren ersten Anfängen, wie sie sich bei den ionischen Naturphilosophen finden, wieder annähert. Die Lehre von der Endlichkeit der Welt, von der harmonischen Weltkugel des Parmenides, findet in gewissem Sinn ihre Auferstehung in den geometrischen Erwägungen der Relativitätstheorie, welche die Welt als eine vierdimensionale Kugel betrachtet. In ähnlicher Weise wird die Lehre von der bis ins Unendliche teilbaren Energie heute abgelöst von der Lehre von einer quantenhaft aufgebauten, einer neuen Atomistik, und kehrt so auf einer unendlich höheren Stufe zu der Lehre des Leukipp zurück. Die zeitliche Begrenzung der Welt lebt wieder auf in dem zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie, dem Satze von der Entropie. Die Lehre von der kontinuierlichen Entwicklung wird abgelöst von der Auffassung der Entstehung der Arten als unstet und sprunghaft, von der Theorie der Mutation. Der uralte Panpsychismus der Ionier lebt im Lamarckismus und Neovitalismus wieder auf. Das leite uns über zu dem zweiten Gebiet der Naturphilosophie, zur Philosophie des Lebendigen. (Forts. folgt.)

Zur Einführung in die Philosophie

VII. „Natur und Geist“

Unsere einführenden Betrachtungen hatten zuerst zum Gegenstand das „Leben“; sie haben uns zuletzt geführt zum „Geist“. Wir stehen also jetzt vor der Tatsache, daß wir Menschen zwar wie Pflanzen und Tiere Lebewesen sind, daß wir aber — im Unterschied von ihnen — als „geistige“ Wesen uns betrachten und damit zugleich höher bewerten.

Unsere Erörterungen hoben im Bereich der „Biologie“, d. h. der Wissenschaft vom Leben, an. Die Biologie rechnet man zu den Naturwissenschaften, ihre Gegenstände mithin zur „Natur“. Ist nun das, was wir „Geist“, insbesondere Geistesleben nennen, auch nur ein Gebiet der „Natur“ und des naturhaften Lebensprozesses, oder ist es etwas wesenhaft Anderes? Ist das menschliche Geistesleben nur dem Grade nach, etwa durch seine größere Fülle und verwickeltere Beschaffenheit von dem tierischen Seelenleben unterschieden, oder ist es seiner Art, seiner „Qualität“ nach etwas Besonderes? Besteht diese Besonderheit vielleicht darin, daß der menschlichen Seele die Fähigkeit zukommt, „Sinn“ und damit „geistige Werte“ (s. Heft 8, S. 240 f.) zu erfassen und angesichts ihrer „frei“ sich zu entscheiden, während das untermenschliche Leben ohne Bewußtsein von „Sinn und geistigem Wert“ zugleich unfrei, mit „Naturnotwendigkeit“ sich abspielt?

An dieser großen Frage nach dem Verhältnis von „Natur“ und „Geist“ scheiden sich zwei, auch für unsere Zeit hochbedeutsame Weltanschauungen: Der „Naturalismus“ und der „Idealismus“.

Als neuere Vertreter des Naturalismus mögen hier Haeckel und Ostwald genannt werden. Stark ist der naturalistische Einschlag auch in dem Denken des vortrefflichen Friedrich Paulsen und des mehr geistreichen als klaren und tiefen Oswald Spengler. Auch Raoul Francé neigt ihm stark zu (wie ich in einem Aufsatz im 1. Heft ds. Jhgs. näher nachgewiesen habe). Der bekannte neuere Vorkämpfer des Idealismus ist der im September 1926 hochbetagt verstorbene Rudolf Eucken. Wie Paulsen Friese, hat er doch in seinem Philosophieren wesentlich andere Bahnen eingeschlagen. Für ihn ist das „Geistesleben“ die Entfaltung eines von der „Natur“ wesenhaft verschiedenen, göttlichen Prinzips, eines „kosmischen Ichs“, das in die Seelen der Menschen hereinwirkt und für das die Menschen kraft ihrer Freiheit sich innerlich entscheiden können (und sollen). Die Grundlage für Euckens Philosophieren ist stets seine — freilich ganz freie — christliche Glaubensüberzeugung gewesen. So sind denn auch die christlichgläubigen Philosophen in der Regel eifrig für den Idealismus eingetreten.

Näheres über die naturalistische und idealistische Philosophie und ihre genannten Vertreter findet man in Bd. IV meiner „Geschichte der Philosophie“, 6./7. Aufl., und in meiner „Philosophie der Gegenwart“, 6. Aufl.; beide in der Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig. — Eine Aufsatzsammlung unter dem Titel „Natur und Geist“ ist von mir bei Zickfeldt, Osterwieck (Harz), erschienen.

Aussprache

Ein Briefwechsel mit Leopold Ziegler.

I.

Auszug aus einem Brief des Herrn K. Wendisch an den Herausgeber.

Riesa a. Elbe, den 23. 4. 27.

„Weil die von Ihnen geleitete Zeitschrift nicht Angst vor Gegenwartsfragen hat und gegenüber manchen Veröffentlichungen eine schlichte, verständliche Sprache spricht, wage ich es, Ihnen eine Bitte zu unterbreiten. Mich beschäftigen seit Jahren zwei Denker, die auch in den Problemkreis Ihrer Zeitschrift und Ihrer Veröffentlichungen hineingehören. Einmal denke ich an die Schriften Leopold Zieglers und dann an einen Forscher, der uns schon ein wertvolles Buch (wenigstens bedeutet es mir sehr viel) über die mittelalterliche Weltanschauung geschenkt hat: Alois Dempf. Bei L. Ziegler habe ich den Eindruck gewonnen, daß seine Schriften ihm ‚etwas gekostet‘ haben. Es fehlen mir nur die nötigen Kenntnisse auf religionsgeschichtlichem Gebiete, um auch den ‚Gestaltwandel‘ wie den ‚Ewigen Buddho‘ genügend zu würdigen. Aber der eine Abschnitt, überschrieben: ‚Die Mysterien der Gottlosen‘, hat mich so gepackt, daß ich mich wieder fragen muß, was sagen die ‚Sachkundigen‘ dazu? (Denn daß erst die ‚Tatsachen‘ zu sprechen haben, das hat mir das Denken Hans Drieschs gezeigt.) Ich habe mir dann das Werk: ‚Das heilige Reich der Deutschen‘ gekauft und war überrascht von

der Überschau, die uns Ziegler bietet. Große Schwierigkeit bereitet mir die Fassung des intellectus archetypus: Ist denn alles ‚Geschaute' richtig geschaut? Heute reden schon meine Schüler von ‚Intuition' und ‚Urerlebnis'. Ziegler setzt sich in dieser Schrift mit dem Satz des Widerspruchs auseinander und gesteht dem Mythus eine dialektische Logik zu. Woher weiß er denn das? Ich kann mir vorläufig von dem intellectus archetypus[1]) keine Vorstellung machen. Ich bin dann noch auf einen anderen Gedanken gestoßen. L. Ziegler lehrt uns eine Religion der Welt-Bejahung. Ich sehe in der Religion ein Spannungsverhältnis: sie will nicht weltlich sein, braucht aber doch die Welt, um sinnvoll zu sein. Steht hier Ziegler in Gegnerschaft zu Kirkegaard und Barth, Thurneysen und Gogarten? Denen ist ja das Irdische nebensächlich, folglich lassen sie es so, wie es ist. Das ist mir eine revolutionäre Haltung, die sehr konservativ ist. (Wir lassen alles beim Alten.) Wichtig scheint mir auch der Harmoniegedanke Zieglers zu sein, der mir eine vorläufige Vollendung zu sein scheint, die die Entzweiung von neuem gebiert, um wieder auf höherer Stufe nach Vollendung zu streben. (Wie weit soll denn hier die Bewegung gehen, ist denn die Bewegung, auch die reicher gegliederte, der letzte Wert? Das hört man so oft, daß die reichere Gliederung entscheidend sei. Ich habe aber Menschen kennen gelernt, die waren so differenziert, daß sie ‚charakterlos' waren. Könnte der Maßstab der Differenzierung nicht ‚Verzicht' in Wirklichkeit sein?)

Vielleicht kommen Ihnen alle diese Fragen über Ziegler *sehr verschwommen* vor, aber weil Ihre Zeitschrift auch den Geist der ‚Nachsicht' pflegt, sofern das verschwommene ungeklärte Fragen *ernst gemeint* ist, habe ich den Versuch unternommen, einmal auf diese Schriften hinzuweisen."

[Diesen Brief habe ich Herrn *Leopold Ziegler*, Überlingen am Bodensee, unterbreitet. Er hat ihn in dankenswerter Weise beantwortet und die Veröffentlichung seiner Ausführungen gestattet. A. M.]

II.

„Sehr geehrter Herr!

Durch Güte des Herrn Professor Messer in Gießen erhalte ich Kenntnis von dem Briefe, den Sie teilweise mit Fragen über meine Bücher kürzlich an ihn gerichtet haben. Da Herr Messer sich zur Beantwortung dieser Fragen nicht für zuständig hält, möchte ich ganz kurz auf zwei Ihrer Punkte Bescheid geben.

1. ad Archetypus. Sie haben richtig bemerkt, daß ich die Geltung der aristotelisch-ektypischen[2]) Logik, die auf den drei Axiomen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten beruht, einzuschränken versuche, aus der Annahme heraus, daß dieses an sich unentbehrliche Organ der geistigen und praktischen Orientierung gelegentlich durch ein anderes und gewissermaßen höheres, jedenfalls aber urtümlicheres ersetzt werde: eben durch den von Kant so genannten Archetypus. Auf Ihre Frage nach der faktischen Berechtigung dieser Annahme darf ich auf drei große Erfahrungsbereiche verweisen. Einmal auf das Studium des Traumlebens, wie es insonderheit durch Freud's Traumdeutung, aber auch durch gewisse Studien von Klages erneuert worden ist. Der Traum ist gleichsam die unterschwellige Lebensschicht, wo die Axiome der ektypischen Logik fast einwandfrei als außer Kraft getreten nachgewiesen werden können. Zweitens und damit noch zusammenhängend sind es die Analysen psychischer Erkrankungen, die zum nämlichen Ergebnis führen. Viele dieser Erkrankungen werden gedeutet als Regressionen des individuellen Wachbewußtseins auf ein kollektives Traumbewußtsein, dessen Inhalte, wesentlich bildlich, den Regeln der ektypischen Logik nicht unterworfen scheinen. Und drittens, abermals mit dem ersten und zweiten zusammenhängend, sind es die mythologischen Forschungen, die mit Bachofen beginnen und sich seither in Frobenius, Schurtz, Bastian, Levy-Brühl, Klages, Dacqué und zahlreichen anderen fortsetzen, die im einzelnen eine unabsehbare Fülle von Bestätigungen für diese

[1]) Der Ausdruck bedeutet: Urbildlicher (d. h. schöpferischer) Verstand. (D. Hg.)

[2]) ektypisch bedeutet: nachbildend. Derart fassen wir in der Regel den Verstand, sofern wir annehmen, daß er eine vorhandene Wirklichkeit „nachbildet". (D. Hg.)

archetypische Funktion liefern, sobald die primitive Menschheit, religiös ganz unvergleichlich schöpferischer als jede spätere, das Rätsel des Gottes symbolisch auszudrücken trachtet. Mit „Intuition" im abgegriffenen Wortsinn hat das nichts zu schaffen. Denn Intuition, Anschauung gibt es überall, wo das begriffliche Denken ausgeschaltet wird, indes der archetypus nur dort in Kraft tritt, wo das Bewußtsein sich Symbole setzt und vergegenwärtigt. (Hierüber sehr gut Bornoulli, Bachofen). Daß der Satz vom Widerspruch für eine bestimmte Erkenntnisart nicht gültig, ist nicht meine Entdeckung, sondern so alt wie die dialektische Philosophie. Aber vielleicht habe ich dieses Ergebnis der Dialektik, oder vielmehr ihre Voraussetzung, erstmals in diese Bezüge zum mythischen Denken gebracht. Neuerdings las ich in der Zeitung von einem Vortrag eines Logikers der Mathematik, der an Hand ganz bestimmter mathematischer Aufgaben den Nachweis führte, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht aufrecht zu erhalten sei, — meiner Ansicht nach eine hochwichtige Erhärtung im Detail der Kantischen Lehre von den Antinomien.

2. ad Gott und Welt. Auch mit dieser zweiten Vermutung eines schroffen Gegensatzes zu Barth-Gogarten, ja fast zum gesamten geschichtlichen Christentum sind Sie auf rechter Spur. Da ich jede These einer motivierten Schöpfung der Welt durch einen Gott bestimmt ablehne, wird bei mir das Verhältnis beider Potenzen ein radikal anderes gegen früher. Die Tendenz der Welt geht auf Vergöttlichung, wie Sie vom „Gestaltwandel" her wissen, denn die Welt ist der einzig angebbare Ort der Erfüllung für den Gott. Ist die Welt des Teufels, und darum ein- für allemal nicht zu vergöttlichen, so entbehrt sie jedes angebbaren Sinnes. Und nicht nur sie, sondern der Gott erst recht, der sie geschaffen hat, und sie nun trotzdem seinem Widersacher so unrühmlich überlassen muß. So wenig Gott und Welt ihrem Begriff nach zusammenfallen können — denn auch dann wäre das Weltgeschehen ohne eigentlichen Sinn! — so wenig darf man Gott und Welt als kontradiktorische Gegensätze fassen, oder anders gesagt: man darf sie als Gegensätze nur im Sinn einer Lehre vom Widerspruch fassen, wonach der Gegensatz n i c h t das ist, was sich ausschließt, sondern was sich fordert und ergänzt. Die Welt muß den Gott in sich aufnehmen und Gott muß sich in der Welt verwirklichen — anders sehe ich keine Religion, sondern nur theologische Spiegelfechterei.

Damit hoffe ich zwei Ihrer Anfragen andeutungsweis beantwortet zu haben. Mehreres wird sich Ihnen von selbst erhellen, wenn Sie innerlich mit diesen Gegenständen leben und sie so lebendig mit sich wachsen lassen.

In Ergebenheit
Leopold Ziegler."

Auf einige weitere Fragen und Bedenken von seiten des Herrn Wendisch, die aus dem nachstehenden Brief ersichtlich sind, antwortete Herr Ziegler Folgendes:

„Überlingen, 14. Mai 1927.

Sehr geehrter Herr Wendisch!

Sie haben völlig recht, an und für sich der Prätension „höherer" Erkenntnis zu mißtrauen. Ich entsinne mich nicht, wo ich den Archetypus eine höhere Erkenntnis genannt habe. Wenn es aber wirklich geschah, so würde ich heute diesen Ausspruch, der im Begriff des „Hohen" liegt, vermeiden oder so legitimieren, daß er keinem Mißverständnis ausgesetzt ist. Richtig verstanden handelt es sich ja nicht um eine „höhere", sondern umgekehrt um eine „tiefere" Erkenntnis, tiefer in dem wohl heute meistenteils anerkannten Schema der Psychoanalyse, daß das individuelle Bewußtsein geschichtet ist, und wir nicht nur berechtigt, sondern geradezu gezwungen sind, eine Sphäre der (individuellen) Wachbewußtheit — Sphäre zugleich des wissenschaftlichen Denkens — eine Sphäre der (individuellen) Unterbewußtheit, Traum- oder Schlafbewußtheit, und eine schon nicht mehr individuelle vielmehr kollektive Sphäre des eigentlichen Unbewußtseins strenger oder laxer gegen einander abzugrenzen. Die letztere wäre als der Ort meines „Archetypus" anzunehmen, wo sich nachweislich die zu Sinnbildern verdichteten Symbole der Gesamt-Menschheit niederschlugen, womit diese in ihrem primitiven (und so auch primären)

Urstand ihr Wissen um die Welt gleichsam aufgeschatzt hat. Wenn ich innerhalb unserer heutigen Gesellschaft also den Archetypus im wesentlichen den begnadeten Einzelmenschen zuschreibe, so nicht deshalb, weil es sich um eine individuelle Auszeichnung handelt, sondern umgekehrt: weil in einem Zeitalter fortgeschrittener Intellektualisierung nach der wissenschaftlich abstrahierenden Verstandsseite hin erfahrungsmäßig nur noch seltene Ausnahmen jenen Anteil an dem kollektiven Erbgut dieser Symbole sich bewahrten, das früher einmal allen zugänglich war. Wie Sie sehen, handelt es sich hier streng platonisch um einen Vorgang des „Erinnerns", wobei das freilich im Lauf der Zeiten mehr und mehr ein Vorrecht des „Genies" geworden zu sein scheint, dieses Erinnerns, will sagen dieses geistigen Rückgriffs auf die originären Typen der originären Welterfahrung und Weltdeutung fähig zu sein.

Die Wahrheitsfrage scheidet hier völlig aus. Ich betrachte es als einen kardinalen Irrtum der ganzen bisherigen Philosophie, die Stellung der Wahrheitsfrage a priori für eine unbedingt berechtigte anzusehen. Prüfen wir den Tatbestand, so ergibt sich, daß die Frage der objektiven Urteilsgeltung steht und fällt mit dem System der europäischen Wissenschaftlichkeit, die zuletzt, wir wissen es, in den Axiomen der ektypischen Logik verankert ist. Für alle vorwissenschaftlichen Systeme der Erkenntnis, wie sie uns heute das Studium der Primitiven aufschließt, gilt diese Frage nicht — insonderheit gilt sie auch nicht, worauf ich den größten Wert lege, für die eigentlich religiösen Glaubens- und Heilslehren unserer Gattung! Mythen, Kosmologien, Theogonien, Religionen sind diesseits oder jenseits von wahr und falsch: was sie im einzelnen „wert" sind, erhärtet lediglich ihre jeweilige Brauchbarkeit, den Typus Mensch in die universen Zusammenhänge zu verflechten oder ihn umgekehrt aus ihnen herauszudrängen[1]). Heute ist es gewiß, daß uns unser wissenschaftliches System eine technische Beherrschung der Wirklichkeit verschafft hat, wie es keine Vergangenheit kannte; aber ebenso gewiß ist, daß das den Menschen in einem Maße von den Ursprüngen isoliert hat, das vielleicht seine Vernichtung herbeiführt. Alle die subtilen Erwägungen der älteren und neueren Erkenntnislehren sind daher belangreich nur für den, der das System unserer okzidentalen Wissenschaftlichkeit für absolut hält. Wer aber, wie ich, dieses System zwar nicht verwirft — ich gehe hier keineswegs den Weg von Klages, Lessing, Prinzhorn, den neuerdings auch Scheler zu beschreiten scheint! — wohl aber für im Tiefsten ergänzungsbedürftig hält, fragt in bezug auf den Archetypus nicht, ob seine Inspirationen wahr, sondern ob sie **brauchbar** sind: brauchbar nämlich insofern, als sie uns in den urtümlichen Zusammenhang der Wesen wieder einbeziehen, aus dem wir more scientifico[2]) gebrochen sind. Vielleicht ist dieses Kriterium in der Nähe besehen wesentlich strenger, als das ewig problematische Wahr — Falsch der ektypischen Logik, die nicht verhindern konnte, daß heute z. B. die exakte Wissenschaft par excellence die moderne Physik, in einer Krisis ohnegleichen steht, was den Erkenntniswert ihres mathematischen Schemas zur Beherrschung kleinster Bewegungen an kleinsten Korpuskeln anlangt.

Weiteres über diese Dinge zu sagen bin ich einstweilen außerstande, denn ich müßte allzusehr meinen künftigen Arbeiten vorgreifen. Ich weiß, daß ich dem Leser sehr viel zumute, wenn ich von ihm fordere, daß er die gesamte wissenschaftliche Vorstellungswelt, in der er erzogen wurde, relativieren müsse zugunsten von anderen Vorstellungswelten, die nur trümmerhaft und bruchstückartig in unserem Bewußtsein auftauchen. Anderseits ist keine Frage, daß das Geschehen der Gegenwart den Rahmen der sauber umzirkelten Begrifflichkeiten gesprengt hat, die vor wenigen Jahrzehnten noch unser ganzer geistiger Besitz waren. Bei einigem guten Willen liefert die moderne Psychologie, die vergleichende Mytho-

[1]) Das ist ganz im Sinne des oben S. 294 erwähnten Pragmatismus gedacht und mag als Veranschaulichung dafür dienen. (D. Hg.)

[2]) Auf dem Wege unserer Wissenschaft. (D. Hg.)

graphie, die Religionswissenschaft, die Anthropologie, die Philologie, die Volkskunde usw. Daten genug, die uns zu der von mir geforderten Relativierung unseres bisherigen Systems zwingen; nur muß man vorübergehend freilich den Mut haben, jede „Sekurität[1]" als Vorurteil der „bürgerlichen Gesellschaft" auch in philosophicis preiszugeben. Ich bin der Überzeugung, daß die Einschichtigkeit des Erkennens endgültig durch den „Befund" widerlegt ist und daß die ungeheure Forderung an die Zukunft ergeht, mehrschichtig und sogar vielschichtig denken zu lernen, — wie Platon, der in Mythos und Logos noch durchaus gleichmäßig beheimatet war, oder wie Vico[2]), wie Hegel, als die ersten, die wieder in beiden verwurzelt erscheinen.

In Ergebenheit der Ihre: Z.

NB. Wenn Sie den aristotelischen Kant zu Ende denken, kommen Sie zu dem geschlossenen System der Anschauungsformen und Kategorien, die durchaus, wie der Amerikaner James mit Recht hervorhebt, kollektive Schöpfung einer frühmenschlichen Periode sind. Wenn Sie mein „Heiliges Reich" zu Ende denken, kommen Sie umgekehrt zu einem offenen System von Symbolen derselben, die einer noch früheren Epoche (angehören), die zwar nicht, wie das Kantische „Bedingung a priori der Möglichkeit exakter Naturerkenntnis", wohl aber Bedingung a priori der Möglichkeit religiöser und mythischer Erfahrungen ist! Das erste System rechtfertigt sich durch die Existenz der heutigen Maschinenwirklichkeit, das zweite rechtfertigt sich durch die Existenz des „Gottes": insofern zwar, als alle Phasen des religiösen Bewußtseins zuletzt von den symbolischen Schöpfungen eben der Vorzeit zehren, die der Menschheit den Gott gab... Soviel über die „Schichten" oder über die Dimensionalität des Erkennens. Wer wird wagen, das eine System von den Voraussetzungen des anderen uns des „Irrtums" zu zeihen??

Besprechungen

Adolph, Heinrich. Die Philosophie des Grafen Keyserling. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1927. 180 S.

Das vortrefflich ausgestattete Buch gibt eine gute und verständlich geschriebene Darstellung von Keyserlings Entwicklung und seiner philosophischen Gedankenwelt in ihren Beziehungen zur Antike, dem Christentum, deutschem und asiatischem Geistesleben. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß von K's. „Weisheitslehre" aller Voraussicht nach nur das bleibende Bedeutung haben werde, „was Anschluß an die abendländisch-christliche Strömung finde". A. M.

Schmitz, Oscar. Brevier für Einsame. Fingerzeige zu neuem Leben. München, G. Müller. 409 S.

Der Verfasser steht in seinem Denken Keyserling nahe. Ganz durchdrungen von der Polarität des Geisteslebens führt er uns in die Tiefe geistiger Problematik, ohne uns im Problematischen stehen zu lassen. Hervorgehoben seien die Abschnitte, die dem Künstler und Denker Alfred Kubin, dem Buddhismus und der Psychoanalyse gewidmet sind. A. M.

Bäumler-Schröter. Handbuch der Philosophie. München, Oldenbourg, 1927.

Der II. Band dieses großangelegten Sammelwerkes liegt jetzt vollendet vor. Er führt den Titel: „Natur, Geist, Gott". Der bekannte Vertreter vitalistischer Biologie Driesch behandelt darin die „Metaphysik der Natur", indem er auf der Grundlage eines geschichtlichen Überblicks über die Entwicklung der

[1]) „Sicherheit" (D. Hg.)
[2]) Giambattista Vico (1668—1744), italienischer Geschichtsphilosoph. (D. Hg.)

Naturphilosophie sein System in den Grundzügen darstellt. In enger Beziehung dazu steht die Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft des Züricher Professors Hermann Weyl.

Die Logik und Systematik der Geisteswissenschaften behandelt der Heidelberger Professor Ernst Rothaker, der auf diesem Gebiete schon Vortreffliches geleistet hat. Diesem Teil schließt sich die Philosophie des Geistes von Professor Emil Wolff, Hamburg, an, der stark von Hegel angeregt ist, freilich sich von der Versuchung fernhält, das Hegelsche System etwa zu kopieren; denn er bleibt sich bewußt, daß die großen Gebilde, in denen sich der Geist seiner selbst bemächtigt, einzigartig und einmalig sind. Die Religionsphilosophie hat vom evangelischen Standpunkt Prof. Brunner, vom katholischen Standpunkt der Jesuitenpater Przywara dargestellt; jener die wesenhafte Verschiedenartigkeit von Glauben und Wissen betonend, dieser (nach katholischer Tradition) die „vernünftige" Grundlage des Glaubens darstellend.

Alle hier vereinigten Arbeiten sind sehr beachtenswerte Leistungen von anerkannten Fachmännern. Sie tragen freilich vielfach ausgeprägt „fachlichen" Charakter, setzen viel Vorkenntnisse voraus und sind z. T. geradezu schwer verständlich (was mir besonders für die Arbeit von Wolff zu gelten scheint).

Die Arbeiten können einzeln bezogen werden; ihr Preis schwankt je nach dem Umfang zwischen 2.40 und 4.50 Mark. Der ganze Band kostet (in Leinen geb.) 35 Mark. A. M.

von Aster, Ernst. Die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen. Leipzig. J. J. Weber. 332 Seiten.

Der Verfasser betont mit Recht, zum Wesen der echten „Revolution" gehöre nicht nur die Umwälzung der bestehenden Machtverhältnisse und damit der gewaltsame Umsturz einer Staatsverfassung, sondern vor allem auch eine Umwälzung der Ideen und also das Bewußtsein eines grundsätzlich Neuen in der Gesellschaftsordnung. Daraus aber, daß das Versagen der Ideenmacht durch äußere Gewalt ergänzt werden soll, entsteht „die große Tragik jeder Revolution, die stets mit der Verkündigung einer ‚Freiheit' anhebt und dann gezwungen ist, im Namen dieser Freiheit in steigendem Maße zu Zwangs- und Gewaltmaßnahmen zu schreiten" (wie wir das in dem letzten Jahrzehnt in Rußland beobachten konnten).

Aber der Ideengehalt gerade der französischen Revolution ist so bedeutsam gewesen, daß trotz der Greuel, die sich bald mit dem Versuch der Verwirklichung dieser Ideen verknüpften, doch auch die geistigen Führer des damaligen Deutschland, wie Kant, Fichte, ja selbst ein Hegel von diesen Ideen tief ergriffen wurden.

Das Buch von Asters hat das hohe Verdienst, diesen Ideengehalt und seine Wandlung „vom Liberalismus über die Demokratie zu den Anfängen des Sozialismus" in glänzender Darstellung dem heutigen Menschen nahezubringen.

Hier mögen noch die Schlußsätze des Buches Platz finden: „‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit' sind die Ideale der Revolution. Im Namen der Freiheit wurde die Revolution von 1789 geführt, im Namen der Gleichheit die von 1793. Wann wird die Revolution kommen, die die Idee der Brüderlichkeit über beide erheben wird? Wenn sie kommen, wenn sie möglich sein soll, diese Revolution der Zukunft, so muß sie freilich tiefer graben und weitergreifen als eine politische Umwälzung und selbst eine soziale Erneuerung, sie muß eine Revolution der Geister und der Seelen sein." Fr.

Messer, August. Der wissenschaftliche Okkultismus. Leipzig, Quelle & Meyer. 1927. 151 S. Geb. 1.80.

Das Buch gibt zunächst eine geschichtliche Einleitung über die Entwicklung der wissenschaftlichen Erforschung des Okkulten. Der Hauptteil bringt einen Überblick über die wichtigsten Arten okkulter Erscheinungen, deren Vorkommen als gesichert angesehen werden darf. Die Schlußabschnitte sind der Psychologie der Medien und der Diskussion der zur Erklärung aufgestellten Theorien, der Betrugshypothese, des „Animismus" (Erklärung aus unbewußten Kräften der Medien) und des Spiritismus gewidmet.

Für die Pädagogen ist das Buch in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Erstens treten nicht selten okkulte Erscheinungen bei jugendlichen Personen mit medialer Veranlagung (besonders in der Pubertätsperiode) auf, und es ist bedeutsam, daß sie psychologisch und pädagogisch richtig behandelt werden. Zweitens ist es eine wichtige volkserzieherische Aufgabe, daß dem Publikum der Weg gezeigt werde, der ebenso von unkritischer Verwerfung alles Okkulten als „Schwindel" wie von abergläubischer und wundersüchtiger Einstellung sich fernhält.

Taut, Bruno. Bauen. Der neue Wohnbau, hg. v. d. Architekturvereinigung „Der Ring". Verlag Klinghardt & Biermann, Leipzig und Berlin. 1.—5. Tausend. 5.50 Mk. 767 S.

Der Verfasser versucht hier mehr im Prinzipiellen seine leitenden Gedanken der Klarheit und Zweckmäßigkeit darzutun, die er mehr im einzelnen in seinen Darlegungen: „Die neue Wohnung" und „Ein Wohnhaus" vorgelegt hat. An vielen Abbildungen werden Beispiel und Gegenbeispiel aufgestellt, um nicht bloß dem Architekten, sondern auch dem Laien die Augen zu öffnen für die Gedankenlosigkeiten, Unsinnigkeiten und darum Häßlichkeiten in unserer gewohnten Bauweise.

Den Über- und Unterschriften dürfte man etwas mehr Leserlichkeit wünschen.

P. M.-P.

R. Stammler. Die Lehre von dem richtigen Recht. Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses. 1926. 380 S. Geh. 16.—, geb. 18.—.

Das bekannte Werk liegt in neuer Bearbeitung vor. Es sucht die juristische Betrachtungsweise wieder harmonisch in die Einheit unseres wollenden Bewußtseins einzufügen, und in dem Reich der Zwecke dem Recht seine gute Stellung anzuweisen, indem untersucht wird, unter welchen Bedingungen ein Rechtsinhalt das richtige Mittel sei, zum rechten Ziel, mit welcher Methode man dessen habhaft werden könne und wie eine praktische Durchführung dieses Wollens möglich erscheine. Dem Verfasser entgeht nicht die heutige Isoliertheit der Jurisprudenz in ihrer Eigenschaft als technische Rechtslehre; „da sie diese ihre technische Aufgabe zu einem schlechthin unbedingten Prinzip erhob und sich und ihren Gegenstand nicht mehr als dienendes Glied im ganzen des sozialen Daseins empfand, so mußte sie notwendig die Fühlung mit dem gesamten Geistesleben der Mitwelt einbüßen." Und diese positive Einengung wiederum ist es, welche das Wort Luthers verstehen läßt: „Ein Jurist, der nicht mehr denn ein Jurist ist, ist ein arm Ding". Es kommt darnach zu der Fragestellung: Unter welchen allgemeinen Bedingungen ist bei einer besonderen rechtlichen Norm die Eigenschaft des sachlich Richtigen vorhanden? Die Beantwortung führt St. zu eingehender Erörterung der Aufgabe des „richtigen Rechtes", seines Begriffs, seiner Methode und Praxis. — Das bedeutende Werk stellt infolge der tief- und weitgreifenden Gründlichkeit seiner Ausführungen erhebliche Anforderungen an das Verständnis und die Konzentrationsfähigkeit des Lesers. Dr. P.

Internationale Zeitschrift für Individual-Psychologie, Arbeiten aus dem Gebiete der Psycho-Therapie, Psychologie und Pädagogik. Herausgegeben von Dr. A. Adler, Leipzig, S. Hirzel. 5. Jahrg. 1927. Jahresabonnement 10 Mark.

Nr. 1. Dr. L. Seif, Wesen und Ursachen der Narkotomanie; F. Künkel, Die Kritik der Triebe, Untersuchungen über die kategorialen Grundlagen der Indiv.-Psych. und der Psychoanalyse; J. Neumann, Zur Psychologie des anachoretischen Mönchtums. Ada Bell, Erkenntniskritik und psychische Dynamik.

Nr. 2. F. Künkel, Kritik der Triebe (Forts.); O. Kaus, Pestalozzi und wir.

Nr. 3. K. Seelmann, Verhütung von Schwererziehbarkeit in der Volksschule; A. Ehrenstein, Nationaljudentum; F. Künkel, Kritik der Triebe (Forts.).

Nr. 4. H. Horwitz, Sinn und Problematik der Ichfunktion; Dr. K. Lenzberg, Künstler und Neurose; R. Menzel, Nationalismus und Menschentum.

Nr. 5. A. Messer, Individualpsychologie und Wertphilosophie; A. Adler, Erziehung zum Mut; F. G. Stockert, Zur Ätiologie und Therapie des Sadismus; G. Künkel, Tiefenperson.

Eingegangene Schriften

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Herausg. v. Prof. Grabmann und Hartmann. 40. Band. 1. Heft S. 1—128, 2. Heft S. 129 bis 240. Abhandlungen: Bruckmann, Z. rationalen Begründung d. philos. Grundgewißheiten; Brandenstein, Z. Klassifik. d. Relationen; Wittmann, D. Lehre v. d. Willensfreiheit bei Thomas v. Aquin. Engert, Przywaras Religionsphilosophie. Dazu Sammelberichte, Besprechungen, Zeitschriftenschau.

Das Gastmahl des Plato. Übertragen von Fr. Boll. München 1926. E. Heimeran. 100 S. Geb. 4.75.

Nonnos Dionysiaka. Übersetzt von Th. von Scheffer. München, Bruckmann. Lieferung 1 u. 2 à 3.—. (Erstmalige Übertragung eines für das europäische Geistesleben bedeutsamen Epos, das, etwa um 500 n. Chr. in Alexandria entstanden, lange Zeit höher geschätzt wurde als Homer.)

Die Astrologie. Monatsschrift. Linser Verlag, Berlin-Pankow. Jährlich 10.—.

Sinica, Mitteilungen des China-Instituts in Frankfurt a. M. Herausg. v. Rich. Wilhelm. 2. Jahrg. 1927. **Heft 1, 2.**

Bournot, Otto. Große Erzieher zweier Jahrtausende. Einführung in das histor. und philos. Denken. Halle a. S., Schroeder. 78 S. (Behandelt werden: Sokrates, Plato, Jesus, G. Bruno, Th. Morus, Baco, Friedrich II., Rousseau, Kant, Pestalozzi, Darwin, Wundt, Rathenau, Kerschensteiner.)

Flinker, Friedrich. Die Zerstörung des Ich. Kritisch. Darlegungen der Lehre R. Wahles. Wien, Braumüller. 113 S. 3.—.

Noretz, Karl. Die Metaphysik — e. Fiktion. Ebenda. 24 S. 1.20.

Luschnat, David. Kristall der Ewigkeit. Gedichte. Selbstverlag, Berlin-Schöneberg, Hauptstr. 37. 15 S. —.50.

Menge, Gisbert, O. F. M. Der Heilige Geist. Hildesheim, Borgmeyer. 220 S. Geh. 3.50, geb. 5.—.

Malfatti, H. Menschenseele und Okkultismus. Ebenda. 218 S. Geh. 5.—, gebunden 7.—.

Keyserling, Graf Herm. Wiedergeburt. Darmstadt, Reichl. 590 S. Geb. 18.—.

Messer, August. Wissenschaftl. Okkultismus. Leipzig. 151 S. Geb. 1.80.

Philosophische Reihe. Berlin, Paetel.
Bd. 79: **Kappstein, Th.,** Fritz Mauthner. 360 S.
„ 81: **Poritzky, J. E.,** Franz Hemsterhuis. 146 S.
„ 82: **Herrmann, Chr.,** Die Weltanschauung Gerhard Hauptmanns. 93 S.
„ 83: **Vlach, M.** Vaihingers Philosophie des Als ob. 204 S.
„ 84: **Stourzh, H.,** Stirners Philosophie des Ich. 99 S.

Eisler, Rud. Wörterbuch d. philos. Begriffe. 4., völlig neubearb. Aufl. in 3 Bdn. Berlin, Mittler & Sohn. Gesamtpreis in Halbleder 99.—. Erscheint in Lieferungen zu 5.50.

Leuschner, Theodor, Die Religion der Kindheit. Dresden, Ungelenk, 1926. 120 S. 2.40.

Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind dagegeu stets willkommen.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite.

Die Hefte erscheinen regelmäßig am 15. jedes Monats.

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.